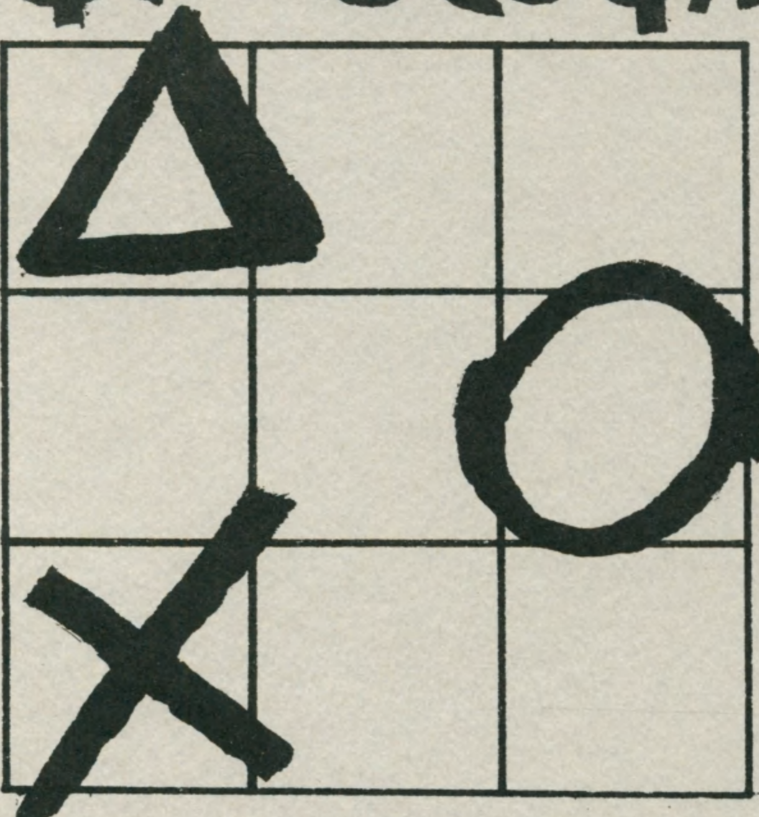
БОРИС ГРОЙС

ДНЕВНИК ФИЛОСОФА



Борис ГРОЙС

ДНЕВНИК ФИЛОСОФА

«БЕСЕДА» — «СИНТАКСИС»
ПАРИЖ



«SYNTAXIS»
8, rue Boris Vildé
92260 Fontenay-aux-Roses
FRANCE

15.02.85

Обычно считается, что философ должен писать трактаты, исследования, статьи, "писать философию", а не дневник. Философия предполагается каким-то достаточно всеобщим, безличным делом, не располагающим к интимным излияниям. Я и действительно не склонен к таким излияниям и не намерен предоставлять им место в своем дневнике. Форма дневника для меня важна не тем, что она ассоциируется с чем-то сугубо личным – я даже просто не в состоянии обнаружить в себе нечто такое сугубо личное, о чем я мог бы затем известить общественность, – для меня в дневнике важно только то, что записи в дневнике датируются.

Философа часто путают с теоретиком, который должен логически стройно излагать свои теоретические повторения. Я тоже часто пытался этим заниматься и буду, видимо, пытаться и в дальнейшем. Но для каждого, кто имеет опыт теоретизирования, ясно, насколько такая последовательная форма изложения вводит в заблуждение. Прежде, чем начать излагать свою теорию, теоретик должен ее "построить". Этап построения состоит в том, что теоретик оформляет свою теорию как именно свою собственную, радикально отличную от всех конкурирующих теорий. Он всегда вынужден объяснить на этом этапе себе и другим, почему его теория вообще оправдана как какая-то специфическая точка зрения, отличная от других точек зрения, и поэтому дающая возможность их все обозреть. Чтобы отдаться теоретическому созерцанию, теоретик должен прежде всего построить такую "высоту", с которой обзор, созерцание являются возможными. И этот процесс построения, возведения своей точки зрения он не может ни провести, ни описать в каких-то технических терминах своего собственно-

го языка и, соответственно, не может провести его логически последовательно. В специфических терминах самой теории и логически последовательно можно описать то, что открывается с достигнутой высоты, то, что видно с выстроенной точки зрения, но сам процесс построения не поддается логике. Дело в том, что этот процесс не имеет в себе ничего "необходимого", ничего "теоретического" — он изначально контингентен, случаен, ибо зависит от множества случайных жизненных факторов. Философ, во-первых, должен как-то определиться по отношению к своим коллегам, к их исторически заданным ему точкам зрения, но также он неизбежно реагирует на социальные и политические события, на интеллектуальные моды своего времени, на искусство, газетную полемику, просто жизненные впечатления, случайные, но часто очень важные для него разговоры со знакомыми, родственниками и т. д. Все это поле впечатлений философ пытается оглядеть из одной точки зрения, чтобы привести его к единству, охватить его единой теорией, но в зависимости от того, каково это поле, он должен вначале выстроить точку обзора в определенном месте, определенной высоты и т. д.

Между тем, таких факторов и впечатлений — огромное множество. Теоретик не может все их охватить вследствие ограниченности своих жизненных возможностей. Проблема вовсе не в том, что теоретик не в состоянии со своей позиции "все" описать: такую задачу, пользуясь его "методом", могли бы продолжить потомки — традиционная мечта всякого мыслителя. Нет, дело в том, что в принципе каждое новое впечатление требует определенной модификации самой точки, из которой оно может быть описано: акту описания нового факта всегда предшествует некоторая собственная ориентация относительно него. В результате, картина поведения теоретика несколько меняется: вместо того, чтобы, заняв определенную позицию, затем на ней остановиться и не торопясь описывать открывающиеся с нее горизонты и виды, теоретик начинает метаться по всему полю открывающихся ему возможностей, по всему полю постоянно пополняющихся впечатлений, и все более и более быстро начинает описывать по этому полю круги. Вот тут-то теоретик и становится философом, и у него возникает желание начать датировать свои впечатления и соответ-

ствующие им соображения для того, чтобы привнести в них хоть какой-то порядок и превратить истерическое вращение по полю хоть в какое-то подобие линейного продвижения.

Гегель исходил в своей "Феноменологии Духа" из того, что можно оглядеть все возможности духовной жизни, все ее формы и позиции и поэтому оказаться в состоянии найти "абсолютную" философскую позицию, с которой все эти частные позиции могли бы быть осмотрены и классифицированы. Эта претензия Гегеля сейчас оценивается обычно как наивная. Но по существу дело мало изменилось. Так, Хайдеггер полагает, что вся история мысли есть история забвения бытия, которое ему самому удалось вспомнить – фигура гегелевской мысли здесь просто переворачивается. А Витгенштейн предлагает "отбросить лестницу" после того, как философ по ней поднялся, – здесь акт теоретического созерцания получает чисто волевое обоснование, т. е. становится непонятно, почему "лестница" должна быть отброшена именно в этот, а не в какой-то другой момент, почему философ решает остановиться в своем движении по лестнице (т. е. на самом деле в своем движении по кругу, ибо метафора лестницы предполагает какое-то непрерывное восхождение в одном направлении, в то время как философ получает впечатления изо всех направлений одновременно, и даже сам вопрос о направлении в этой ситуации представляется проблематичным). Для того, чтобы сказать: я поднялся достаточно высоко, я отделил свою точку зрения ото всех других, теперь говорю "я", а не "другой", теперь "я" могу смотреть "собственными глазами" и описывать то, что я вижу, т. е. "излагать теорию", – следует остановиться, замереть и приказать замереть всему остальному, не ждать более ничего от мира сего и от себя самого, сказать себе, что ничто новое, ничто иное более невозможно, внутренне умереть.

Но, с другой стороны, тот, кто не принял такого решения и не способен к теоретизированию, он всегда будет говорить отрывочно, фрагментарно, будет постоянно перебегать с одной позиции на другую, а потом возвращаться на прежнюю, сам того не замечая и т. д. Максимум, что остается такому человеку, это написать дневник своих бесцельных блужданий: на большее он, по своей нерешительности и слабохарактерности, просто не может быть способен. Не зря и Витгенштейн говорит, что главное для мыслителя – это характер.

То, что сказано о точке зрения, относится также и к языку, на котором происходит изложение. Обычно язык бывает либо специальный, теоретический, с определениями терминов, их строгим употреблением и т. д. Бывает также язык обычный – общедоступный и общепонятный. Но философ, к сожалению, не может писать ни на одном, ни на другом языках. На теоретическом языке он не может писать потому, что никогда не знает, достиг ли он заветной вершины тихого созерцания, тех "гор вдалеке от всего человеческого", о которых говорил Ницше. На обыденном языке он не может писать по той же простой причине: он не знает, где кончается обыденный язык, не может обозреть его. Уже Витгенштейн определил язык философа как своего рода болезнь языка, от которой следует лечить. Поэтому Витгенштейн призвал наблюдать нормальный обыденный язык в его повседневной работе вместо того, чтобы изобретать различные излишние теоретические языки: к чему описывать что-либо, если мы уже всегда заранее понимаем, о чем идет речь, – просто из нормального владения языком, к которому средствами теоретического описания нельзя ничего добавить. Понимание нельзя вербализировать, оно происходит в молчании: "о чем нельзя сказать, о том следует молчать". Но такое глубокомысленное молчание возможно только в том случае, если молчащий философ достиг бы вершины лестницы, с которой он может обозреть весь обыденный язык. Но что может ему гарантировать, что он достиг этой вершины? Сравнение его собственной позиции с позициями других? Но тогда на каком языке должно производиться такое сравнение? Во всяком случае, не на обыденном.

Когда теоретик, прежде чем начать теоретическое изложение, пытается сделать для себя и других понятной свою позицию, с которой он потом начнет все описывать, он пользуется обычно импровизированным языком, во многом зависящим от того, на какие потенциальные возражения он хочет отреагировать, от чего он хочет отмежеваться, с чем согласиться и т.д. Теоретик отказывается от этого импровизированного языка только тогда, когда полагает, что его позиция уже достаточно очерчена – тогда он погружается в молчание или, что то же самое, начинает говорить теоретически. Но философ, который пребывает в сомнении относительно достижения им искомой

точки созерцания, лишен такой привилегии теоретического молчания — созерцания-описания. Поэтому он и не может отличить обыденного языка от болезненного, метафизического, теоретического и т. д. — он пользуется всем, что попадает под руку и что кажется ему в данный момент хотя бы ему самому понятным.

Язык постоянно бормочет, отовсюду несутся речи, всплывают какие-то новые информации, позиции, точки зрения и т. д. Теоретик хочет заставить все это бормотание замолчать, он хочет своей позиции, своего места, своего слова, хочет как-то теоретически все это подморозить. Но философ в растерянности, он слышит, что бормотание речи продолжается и начинает сам бормотать в ответ. Это ответное бормотание, которое является частью бормотания самого языка, но не самим этим бормотанием, слышимым в тишине и в молчании (как того желал Хайдеггер), и есть философская речь. Она не воспроизводит язык, но как бы сливается с ним, вливается в него, питается им. В этом общем бормотании нет уже "я" теоретика и нет "другого", нет ничего, кроме бормотания. Но можно ли сказать, что это бормотание — "понятно"?

Современная мысль дает на это, скорее, отрицательный ответ. Движение, работа языка представляются ей чем-то настолько безличным, что она предпринимает попытку описать язык извне, как какой-то объективный процесс, вроде возведения дамб бобрами, в котором субъективность говорящего или строящего не играет никакой роли. Эта позиция кульминирует в структурализме и по существу остается неизменной и в постструктурализме с той только разницей, что постструктуралисты проводят положение о принципиальной непонятности языка значительно последовательнее. Но созерцание языка в качестве чего-то немого, "непонятного" в свою очередь означает, что созерцающий достиг теоретической позиции отрешенности и глубокомысленного непонимания. Даже если, как это практикуют постструктуралисты, полагать, что такая точка зрения чистой теории недостижима, то она все равно предлагается как своего рода "регулятивная идея" или "негативная теория", по типу негативной теологии, т. е. предлагается верить в то, что, хотя теоретическая позиция недостижима, следует из нее исходить. Теоретическая позиция объявляется

присутствующей везде и нигде. Постструктурализм, таким образом, полагает, что бормотание языка есть какой-то механический процесс, вроде шума водопроводных труб, и хотя нам кажется, что мы его понимаем и способны на него ответить, это понимание суть иллюзия. Невозможно, впрочем, как это полагал классический структурализм, какое-то чисто внешнее описание языка в качестве такого механического процесса, поскольку любое такое описание, в свою очередь, сливается с шумом языка – трубы.

Но то, что мы слышим, все же не есть такая нерасчлененка, такой "белый шум". Напротив, первое, что слышится – это усилия многих "обрести собственный голос", "сказать что-то свое", "занять свою собственную позицию". Эти попытки нельзя просто отбросить как ложные, наивные и идеологические. Они составляют саму суть языка. Если остановить эти попытки, то все остановится. Язык вообще перестанет звучать и исполнится мечта теоретика.

Описать язык не означает реконструировать его в качестве какого-то механизма или хотя бы постулировать его "объективную природу". Но невозможно и традиционное герменевтическое "понимание" чужого теоретизирования как "выражения" какой-то "точки зрения", поскольку точка зрения не выражается – она не дается изначально, "от природы" – а конструируется. В теоретизировании интересно не то, что сообщает теоретик, а то, как он достигает теоретической позиции или того, что он принимает за таковую. И эти его усилия и объяснения нам понятны, поскольку мы сами находимся в сходном положении. Объяснения теоретика по поводу его теории неизбежно хаотичны и бессистемны, но, как сказано, это не мешает им быть понятными. Поэтому понятны и сомнения философа, которому всякая теоретическая позиция представляется поспешной. Философ выступает при этом в неприятной роли нарушителя возвышенного молчания или, что то же самое, углубленной и ответственной теоретической беседы – в роли человека, уводящего от серьезного и созерцательного к болтовне. Но такова уж эта роль, и, в конце концов, кому-то надо ее выполнять.

***

16.02.85

Откуда это проклятие, это требование – стань индивидуальностью, стань особенным, оригинальным? Это требование не имеет ни определенной социальной, ни биологической, ни экономической, ни духовной природы, хотя соответствующие объяснения и не лишены оснований. Но и сами эти объяснения хотят быть оригинальными, индивидуальными.

Самым простым объяснением было бы: люди от природы оригинальны и поэтому только стремятся "выразить" себя. Но это утверждение голословно и совершенно не соответствует культурной практике, хотя оно часто предлагается. Когда человек не делает каких-то специальных усилий, он не производит ничего оригинального, хотя бы потому что не знает контекста, в котором оригинальное может быть опознано как таковое. Сам по себе человек неизбежно "открывает Америку", "изобретает велосипед". Стать самим собой – трудная задача, на пути решения которой человек обычно проходит много этапов. Который из них выражает его самого?

Особенно в наше время: качество мысли, искусства и т. д. имеет только один критерий – насколько оно ново? Насколько мыслитель, художник, ученый и т. д. смогли последовательно провести какую-то "позицию", какую-то точку зрения. Раньше романтики требовали: произведение искусства должно оцениваться по задаваемым им самим критериям. Теперь имеем: произведение искусства только тогда признается состоявшимся, когда нет критериев для его оценки, когда оно настолько обособляется от других, настолько выделяется в собственную систему, собственный язык, что о нем вообще нельзя сказать, каково его "качество". Именно и только в этом случае качество признается удовлетворительным и картина попадает в музей, книга – в списки цитируемой литературы и т. д.

Каждый стремится к созданию оригинальной маски – и потом эти маски висят в музее, демонстрируя бессмертие человеческой личности. Маска есть подлинное тело художника в отличие от его бренного тела, гниющего в земле, как подлинное тело теоретика – язык его теории. Личность, личина приобретает бессмертие, хотя и бессмертие только историческое. Над ним всегда висит дамоклов меч полного уничтожения.

Отсюда панический страх перед ядерной войной, столь распространенный в наше время. Ядерная война – это гибель музея и библиотеки, смерть вторая и окончательная, более пугающая современного человека, чем смерть первая.

Музеи заняли сейчас центральное место в городах цивилизованного мира – как храмы новой религии превращения человека в личность, в индивидуальность, хранимую исторической памятью, т. е. средствами музейной техники. Превращение это загадочно, мистично, необъяснимо, изначально в своей загадочности. Почему этот, а не тот? Ответа нет. Все ответы иллюзорны. Каждый трепещет перед таинственностью этого процесса, в который втянуты политика, рынок, вкусы, случайности, психология, социология, биология и "духовность", но который господствует над всеми ними как неустранимый рок. Каждый раз, идя в музеи, мы поклоняемся этому процессу, этой слепой силе, превращающей тело жизни в тело культуры и дарующей то немногое бессмертие, на которое еще способно наше время. Мы бродим из зала в зал и задаем себе один и тот же вопрос: почему этот, а не тот – например, не я? Но не находим ответа и уходим потрясенные открывшейся нам мистерией и погруженные от этого в возвышенное настроение.

Наше тело произведено таинственным сочетанием генов, т. е. сочетанием кодов, в конечном счете, слов. Мы ищем этому сочетанию слов, составляющих, образующих наше тело, какое-то соответствие в виде сочетания слов языка, красок, звуков, чтобы сказать: это я. Мы хотим второго рождения для второй смерти. Но что есть аналогия для чего? Генетика для текста или текст для генетики? Сам генетический подбор всегда был актом искусства – искусства любви, в котором выбор партнера играет не последнюю роль, – а теперь может стать продуктом искусства лабораторного. Не зря философ, влюбленный в мудрость, всегда мечтал соединить свои гены с вечными генами вечной женственности, Софии. Наше тело – маска среди других масок, оно ничем не отличается от масок, висящих в музее. Его самого можно заспиртовать и поместить в музей и можно даже воскресить и поместить в музей, как то предлагал Федоров. Мы являемся рабами своей индивидуальности, рабами "самости" и, пытаясь воспроизвести ее в культуре, лишь удваиваем свое рабство, свое рождение и

свою смерть, а ведь правильно было бы сказать, что лучше было бы человеку вообще не родиться, зачем же еще второе рождение?

Пожалуй, единственный смысл творчества можно видеть в отрицании плодов творчества – их релятивизации, обнаружении их повторяемости. Создавая второе тело, мы как бы объявляем об относительности первого, т. е. в конечном счете, об относительности обоих. Мы тяготимся маской, но обречены на нее. Нельзя сорвать маску и обнаружить за ней истину, истинное тело, лицо. За маской скрывается даже не пустота, которая могла бы в крайнем случае тоже сойти за лицо – а механизм производства масок. "Открыть истинное лицо" означает произвести новую маску – и этот процесс не бесполезен. Но не потому, что таким образом открывается истина, а потому, что таким образом происходит указание на скрытый механизм, стоящий за всеми масками, за всеми личинами, личностями, самостями.

Механизм этот нельзя "описать", его нельзя сделать из скрытого явным, поскольку это именно механизм превращения скрытого в явное. Но на этот механизм можно указать. Указание это вовсе не является тривиальным. Обычно, возможность индивидуального укореняли в "мышлении", в "я", в "духе". Последнее время, следуя "материалистической" моде, гарантии ему стали искать в специфическом месте индивидуума в мире, истории, языке и т. д. В конце концов, начали даже отрицать индивидуальное, сводя его к "интертекстуальности", т. е. к повторениям. Но таким образом проблема не решается, ибо сколько бы ни редуцировать индивидуальное к чему-либо иному, к каким-то структурам, вопрос о том, почему все же данное индивидуальное опознается как таковое, так что вообще возникает проблема его редукции к чему бы то ни было, остается открытым. Проблема не в том, чтобы либо объявить индивидуальное природным и исходным, либо отрицать его вообще. Проблема в том, чтобы понять индивидуальное как продуцированное механизмом индивидуации, которому подчиняются также все возможные объяснения индивидуального в качестве именно этих конкретных, индивидуальных объяснений.

Теоретик обычно формулирует свою теорию как объясне-

ние и помещение в единую систему всех возможных индивидуальных актов творчества. Таким образом, творчество помещается в реальность, которую впервые открывает теория теоретика, а сама эта реальность понимается как набор возможностей творчества, т. е. дереализуется. Объясняя все вокруг, теоретик не может, однако, объяснить сам себя, своей собственной теории. Единственное, что ему остается, это просто утверждать, что дело обстоит именно так, как он это видит, и что каждый, став на его точку зрения, может в этом убедиться. Соображение вполне справедливое, но только ведь можно стать и на другую точку зрения. И никакие доказательства здесь ничего не меняют, ибо любые доказательства упираются в "посмотри, и сам увидишь", "стань на мою точку зрения" – но требование это полностью произвольно.

Короче, теоретик не хочет видеть того, что его теория порождена тем же механизмам, что и конкурентные "точки зрения", которые теоретик объясняет "духовно", "исторично", "природно", "реально", "структурно" и т. д. Он также не хочет видеть того, что сама его теория конструировалась в координатах, заданных этими конкурентными позициями. Именно в этом источник ее реальности, а не только возможности: если бы конкурентные позиции были только возможны в рамках определенной модели, то и сама эта модель была бы только возможна, а не реальна. Отсюда тоталитарная претензия, лежащая в природе каждой теории: она рождается именно из неспособности отдать себе отчет в своем собственном происхождении, из желания забыть, что теоретическая "точка зрения" была вначале как-то выстроена, прежде чем из нее началось теоретизирование.

Теория хочет заставить замолчать и приступить к созерцанию и описанию. Философия заново начинает речь, указывая на механизм построения индивидуальной теоретической позиции. Это указание само по себе не носит теоретического характера. Оно совершается каждый раз соответственно конкретной ситуации, так же как каждый раз конкретна сама задача построения "точки зрения", стоящая перед теоретиком. Философия не есть теоретизирование, но корректив к теоретизированию. Философия отрицает "реальность" каждой отдельной теоретической точки зрения и открывающейся из нее перспек-

тивы, но именно благодаря этому впервые делает реальной саму практику теоретизирования, поскольку понимает ее как часть реальной жизни самого языка. При этом философ не стремится, в сущности, сказать ничего другого, нежели говорит сам теоретик, когда выстраивает и обосновывает свою "точку зрения". Но только философ рассматривает этот процесс обоснования не как подготовительный, а как центральный и не соглашается на его волевое завершение – философ продолжает речь, когда теоретик замолкает: только тогда он становится слышен. Теоретик занимает позицию, принимает позу, с которой он может устремиться в познавательном акте к открывающейся ему истине. Теоретик уверен, что перед ним не призрак и что он может рассчитывать на получение истинного плода в виде готовой теории. Философ же так оказывается и неспособен найти правильного положения: его любовь к мудрости не приносит плода, он обречен на аскезу.

***

20.03.85

В новое время мышление стремится либо быть "откровенным" (т. е. снять с себя покровы), либо "разоблачить" другого. Таким образом, мышление надеется "познать предмет", "войти в него", "соединиться с ним" и т. д.

Философия есть эта "любовь к Софии", этот эрос, желающий увидеть истину несокрытой, без покрывала – даже если это покрывало Майи и образ истины без прикрытий есть Ничто.

Между тем, уже Лакан справедливо заметил, что женщину нельзя раздеть: ее нагое тело представляет собой не в меньшей степени набор символов, нежели любая одежда. Но что же тогда делать? Как "соединиться с предметом"? Либо на это следует оставить всякую надежду, либо одеть женщину так, чтобы символы оказались новы, и язык их непонятен. В этом суть погони за модой, составляющей стихию Нового времени: оригинально одетая женщина представляется в наибольшей степени нагой. Само мышление Нового времени не в меньшей степени дело моды. Или даже точнее: само это мышление с его стремлением к откровенности и разоблачению, находится

у истока моды и вызывает нескончаемые переодевания.

Итак, нагая женщина – это модно одетая женщина.

"Голая истина" – это модная истина.

Из этого тот же Лакан, да и другие постструктуралисты делают вывод, что эрос пойман в бесконечность знаковых различий, актуализируемых модой, т. е. что подлинным наслаждением является наслаждение от бесконечной игры и бесконечного ожидания, не приводящего к финалу и не ждущего финала. В этом научно оформленном тантризме сливается культ женственности и культ социальности: "пенис – Логос" (Деррида) растворяется в материи, в массе – новый вариант мифа об Изиде.

Но если верно, что переодевание есть раздевание и всякое новое переодевание есть лишь повторенное раздевание, то не означает ли это, что бесконечность женских уловок скрывает за собой единственность акта познания, который в этом случае выступает также и как творческий акт? Т. е. не означает ли это, что чистый акт мышления не столько "познает" в "мире", в "материи", сколько, прежде всего, творит самое материю, женское, социальное как вечно сменяющуюся форму своей внутренней идентичности – как нам это и известно из Откровения.

***

12.11.85

Возможно, важнейшая проблема – мода.

Философию интересует в первую очередь то, что ставит мышление под сомнение, что лишает мышление автономности. Но мышление – особенно в наше время – хочет прежде всего быть модным. Модными хотят быть также и наука, и искусство. Только будучи модным, мышление становится эффективным. Немодная мысль отбрасывается с порога. А главное, желание быть модным лежит еще до начала мышления и творчества, у самого его истока. Именно поэтому мода – фундаментальная философская проблема: мода разъединяет мышление с реальностью, делает мышление лишь одной из своих многочисленных манифестаций, и в то же время, мода соединяет мышление с реальностью, со всем механизмом культуры –

как говорил классик: в человеке все должно быть прекрасным (т. е. модным) – и одежда, и мысли.

Моду часто пытаются редуцировать к другим факторам, выдвигаемым современной мыслью в качестве претендентов на объяснение механизма смены культурных форм: экономические интересы, подсознательное, семиотические системы. Но мода не может быть редуцирована к экономике, т. к. экономика сама зависит от моды: тот, кто не моден, разоряется. Объяснение с помощью "человеческой природы, бессознательно стремящейся к новизне", вообще не является объяснением, а лишь констатацией проблемы. В последнее время французский постструктурализм, и в особенности Бодрийар, склонен видеть в моде фундаментальное измерение культуры, но мода понимается здесь лишь как бесконечность семиотической игры, т. е. как символ отказа от всего "внутреннего","сокровенного", как демонстрация господства языка над мышлением. Это объяснение, несмотря на его проницательность и привлекательность, все же страдает тем фундаментальным недостатком, что оно продолжает быть редукционистским и поэтому игнорирует важнейшее в моде – ее установку на новизну. Для Бодрийара мода – это всегда ретро. Но мода не есть лишь только оперирование с уже установившимися знаками. Мода создает новые знаки. Проблема в том, что все теории, объясняющие моду, в конечном счете черпают свою убедительность из своей модности. Сейчас модны постструктурализм, постмодернизм. Вчера были модны марксизм, психоанализ, структурализм. Каждая из этих теорий объясняет моду, но более важно то, модны ли эти теории или нет.

Поскольку мода первичнее всех возможных интерпретаций, возникает представление о моде как об иррациональной силе, как о роке, господствующем над мышлением и надо всей культурой. Бесчисленные "творцы" современной культуры напряженно стремятся разгадать таинственные "знамения времени" – чтобы не просчитаться, успеть раньше других. "Диагноз времени" превратился в роль гороскопа, к которому относятся с суеверным ужасом. Современная массовая культура особенно располагает "творческую личность" к тому, чтобы видеть в самой себе медиума, через которого высказываются таинственные изменения, безмолвно происходящие в со-

знании многих. В системе представительной демократии (к которой, в известной мере, относятся также и социалистические страны — в них, разумеется, руководство представляет не сиюминутные настроения народа, а его "фундаментальные интересы"), художественно-гуманитарно-публицистическая интеллигенция мнит себя — в противовес правительству — представительницей скрытого, невыявленного, только что угаданного, в общем, модного. Взгляды правящей верхушки расцениваются обычно как немодные, отсталые. Однако в любом случае акцент делается на "общественные тенденции", и дух представительной демократии посредством "угадывания моды" воцаряется в подсознании одиночек.

Однако мода не есть и не может быть обнаружением скрытого. Вера в то, что мода "в чем-то имеет свое происхождение", есть вера в то, что редукционистское объяснение моды существует, хотя оно для нас и недостижимо. Т. е. если искомое скрытое не может быть объяснено ни экономически, ни психологически, ни семиотически, то значит, оно есть, но является иррациональным и должно быть угадано чисто интуитивно. Естественнее, впрочем, предположить, что скрытого вообще нет, что это лишь идеологическая фикция. Мода поверхностна, наглядна, и для нее должно найтись какое-то наглядное объяснение, не редуцирующее ее к скрытой и посторонней причине.

Мода есть, прежде всего, обнаружение историчности мышления. Т. е. мода есть, прежде всего, модус исторического. Мода обнаруживает время, будучи наглядным различителем старого и нового времени: прошлого, устаревшего, немодного — и модного, "модерного". Любая история есть исключительно история моды. Без внешней фиксации самого процесса протекания времени невозможна и его историческая реконструкция. Общества, в которых не было моды, не имеют и истории. Исторический момент маркируется определенной модой и только благодаря этому становится историчным.

Двух величайших мыслителей историчности можно считать и двумя лучшими теоретиками моды: Гегеля и Хайдеггера.

Для Гегеля смена моды приводит к осознанию механизма этой смены, после чего сама мода становится модной: это и есть абсолютный дух, в котором носят только ретро, в кото-

ром история кончилась и который в наше время описывает тот же Бодрийар.

Для Хайдеггера мода является постоянным удалением от того, что можно назвать "подлинной модностью". Осознание механизма, сделанности моды лишает моду ее привлекательности. Дело кончается немодностью моды, когда опять-таки носят только ретро, но носят с отвращением и с мечтой о новой недостижимой моде. Оба мыслителя, заметим, отрицают возможность спроектировать "истинную", "правильную" одежду – или приобрести истинные, правильные мысли. Погоня за этой возможностью составляет смысл истории моды, но интересен только ее конец, когда история вызывает или снисхождение, или ностальгию.

И все же, хотя за каждой отдельной модой философы историчности и отрицают ее претензию на раскрытие вещей как они есть, ее претензию быть разоблачением, а не новым облачением, определенная доля этой претензии за модой все же сохраняется. История мыслится либо как прогресс, либо как регресс. Поэтому и каждая новая мода мыслится как "выражение" времени, манифестация его скрытого движения. Только благодаря этой уступке философы историчности оказываются в состоянии представить как истинные свои собственные концепции. Для того, чтобы утверждать истинность своего, нужно отчасти признать истинность чужого, отчасти же утверждать ложность чужого. Здесь источник той комбинации догматизма и релятивизма, которая составляет стихию мышления Нового времени. Но ретро является такой же модой, как и всякая другая мода, и философия Гегеля и Хайдеггера стоят в ряду других философий. Абсолютный дух или "забвение бытия" есть такая же иллюзия, как и "абсолютное ретро". Никакая мода: ни интеллектуальная, ни визуальная – не может обойтись без новых знаков, нового жаргона, новых приемов кройки и шитья.

Признать это означает в то же время распроститься раз и навсегда с любыми иллюзиями соответствия моды чему-то истинному, или "внутреннему", а также от всяких исторических концепций прогресса или регресса. Мода есть такой модус исторического, при котором новое сменяет старое без какой-либо апелляции к истинному, природному и т. д. Начиная с

эпохи Просвещения, новое утверждало себя в борьбе с традицией как результат непосредственного и истинного усмотрения в противовес простому мнению – хотя бы и освященному древностью. Как кажется, отказаться от этого фундаментального положения означает в то же время отказаться и от нового как такового: какой смысл искать новое, если никакое мнение не является более истинным, нежели любое другое? Отсюда знаменитый "консерватизм скептика", столь характерный и для античности, и для Просвещения, – скептицизм, релятивизм неспособны объяснить, откуда рождается новое, если оно не есть спонтанное проявление истинного. Дело именно не в том, чтобы просто сказать, что новое есть лишь новая иллюзия (к тому же, если и старое было иллюзией, то различие между иллюзией и реальностью вообще исчезает). Дело в том, чтобы объяснить, откуда вообще является новое, если оно не истинно, если оно не есть манифестация того, что стало известно сейчас, хотя и не было известно раньше. Попыткой такого объяснения являются различные формы критики идеологии – марксизм, психоанализ, структурализм и т. д. Они рассматривают всякую идеологию – а идеология и есть интеллектуальная мода – как иллюзию, механизмы возникновения которой так или иначе лежат в "человеческой природе", но за пределами человеческого сознания. Таким образом, критика идеологии проделывает то же самое, что и философы историчности: она укореняет моду в природе, в реальности, в подсознательном и таким образом делает ее "отчасти истинной" с тем, чтобы благодаря этой операции провозгласить собственную истинность как истинное раскрытие этой природы. Нечего и говорить, что ничто не является в такой мере подверженным смене моды, как критика идеологии.

В основе моды лежит производство новых знаков, т.е. творческий акт. Творчество традиционно понимается как обнаружение скрытого, и поэтому таким же образом понимается история и мода. Понимание творчества как производства моды, как продуцирование истории в модусе моды означает радикальный отказ от всякой ссылки на "реальность", "природу", "истину" и т. д. – будь то данная разуму истина, скрытая от разума природа, природа как таковая, человеческая природа или, наконец, природа самой моды как таковой. Проблема

творчества именно в перспективе моды впервые ставится радикально. Т. е. проблема ставится следующим образом: в чем источник творчества, если этот источник не лежит ни в какой "природе"? Или: как возможно творчество, если новое стоит в таком же отношении к истине, как и старое?

Историчность как мода есть, как сказано, отсутствие прогресса или регресса. Историчность как мода есть то, что Ницше обозначал как "вечное вращение". Если каждая следующая мода имеет тот же статус, что и предыдущая, то это означает, что различие старого и нового есть лишь способ проявления их сходства. Сходство же их тем более полно, чем более они внешне между собой различны. Их сходство заключено как раз в способе их продуцирования, в самом творческом акте. Различие старого и нового есть вечное воспроизведение исходного творческого акта. В этом воспроизведении природа и присущее ей "естественное" время снимаются , и история реконструируется как обнаружение вечного, внеисторического и внеприродного. Этот род вечного возвращения отличается тем самым радикально от вечного возвращения древних, от круговорота времени, пленявшего Ницше. Возвращение это происходит не в сфере явлений, а в сфере "духа". Здесь "дух" надо понимать в том смысле, в котором он понимается, когда говорится: "Я следую не букве этой теории, а ее духу". Т. е. дух не есть какая-то "духовная природа", понимаемая в той или иной мере аналогично природе как таковой. "Дух" есть именно это повторение творческого акта при внешнем различии его результатов, диктуемых обстоятельствами времени. "Дух" не является поэтому чем-то скрытым, что следует извлечь из "буквы" как ее внутренний смысл, вне пространства и времени. Дух есть именно стратегия создания нового по образцу стратегии, которой было создано старое.

В этом смысле в Новом Завете говорится о том, что он восстанавливает дух Ветхого Завета. Соотношение Ветхого и Нового Заветов есть для европейской культуры фундирующая модель соотношения старого и нового как таковых. Известно, что гностики неоднократно пытались утвердить Новый Завет как единственно истинный и отменить Ветхий Завет, отбросить его как ложный. Т. е. гностицизм понимал новое как истинное откровение, сменяющее традиционное заблуж-

дение – вполне в просвещенческом духе. Церковь неизменно отвергала это толкование. Различию в букве она противопоставляла единство в духе. Тем самым различие нового и старого устанавливалось – и устанавливается – на ином уровне, нежели различие истинного и ложного: на более фундаментальном уровне.

Это воспроизведение исходного внеприродного творческого акта радикальным образом противостоит тому, что можно назвать "внешней традицией", т. е. следованию, так сказать, вечной вневременной моде. Вечная мода есть не более, чем еще одна мода. В той мере, в которой она это отрицает, она закабаляет человека времени и природе. Характерен в этом отношении опыт тоталитарных стран. Ничто так не ненавидят в этих странах, как моду. С ней борются бескомпромиссно и с непонятным ожесточением. Тоталитаризм хочет увековечить формы своего исторического существования, приписывая им вневременное значение, соответствие "человеческой природе".

...Постмодернистское мышление отрицает непосредственный доступ человека к "действительности" и отрицает само наличие такой действительности. В этом с ним можно согласиться. Но в то же время постмодернизм делает отсюда вывод, что новыми знаками пользоваться нельзя, поскольку если они не взяты из традиции, то они бессмысленны. Поэтому в философии, науке, искусстве и т. д. предлагается пользоваться исключительно старыми знаками. Такое требование, однако, хотя и кажется логичным, рестриктивно и не соответствует практике даже самого постмодернизма, который, как известно,– и вполне естественно – вводит свои собственные новые знаки для описания своего специфического взгляда на вещи. Следует, таким образом, не запрещать введение новых знаков, а поставить себе следующий вопрос: как можно объяснить введение таких знаков без того, чтобы прибегнуть к метафизической идее о непосредственном доступе сознания к обозначаемому объекту?

Если знаки не соответствуют непосредственно постигаемым объектам, то, как известно, они получают свой смысл из взаимного соотношения, т. е. через систему дифференциаций, которая отличает каждый знак от другого: сумма таких различий и есть значение знака. Отсюда и представляется невоз-

можным ввести новый знак: его соотношение с другими представляется неясным и поэтому его значение – неустановленным.

В этом можно, кстати, видеть причину того, что новый знак в модерную эпоху обычно приобретал фундаментальное значение, т. е. получал способность обозначать все, что угодно, и вообще "все" как таковое. Примеры этому можно брать из области совершенно произвольно: "разум" у просветителей, "экономические отношения" у Маркса, "либидо" у Фрейда, "черный квадрат" у Малевича и "энергия" в физике и т. д. Новый знак получал способность обозначать истинное, внесистемное, непосредственное, универсальное, сущее и т. д. именно потому, что он сам был несистемным. Как только с течением времени знак начинал обрастать системными значениями посредством его сопоставлений с другими знаками, он тривиализовывался, "устаревал" и сменялся новым знаком.

Между тем, нельзя сказать, чтобы новый знак с самого начала был вполне произвольным. Знак, ключевой для теории, для нового направления в искусстве, для определенного типа жизненной практики и т. д., выбирался всегда таким образом, чтобы быть отличным от альтернативных и ко времени его появления уже известных ключевых знаков. Этим обстоятельством можно пренебречь только, если полагать, что ключевой знак непосредственно отсылает к истине и что, следовательно, об альтернативных ему знаковых системах можно забыть, если истинность того, ключевым знаком чего он является, обнаруживает свою истинность в непосредственной очевидности. Но на деле, выбор ключевого знака с самого начала производился таким образом, чтобы дифференцировать его от других знаков и таким образом дать ему значение. Процесс такой дифференциации легко наблюдать по любому "новаторскому" тексту: большую часть подобного рода текстов занимает обычно дефиниция ключевых для теории знаков: автор стремится придать этим знакам значение, посредством отличения их от других знаков в форме "не это, не это, не это и не то". Особенно тщательно дефинируются обычно термины, омонимичные слова обыденного языка, но долженствующие фигурировать в философской или научной теории в новой роли ключевого для этой теории слова. Примерами могут служить дефиниции

"либидо" у Фрейда, воли у Шопенгауэра и Ницше, желания у Делеза и т. д., если брать примеры относительно недавние и потому более очевидные. Такими же примерами могли бы быть разум у просветителей (или у неоплатоников) или "я" у Декарта, или "игра" у Виттенштейна. В таких случаях слова переопределяются обычно таким образом, чтобы, скажем, воля в философском смысле обозначала бы и волю в обыденном смысле и то, что как воля в обыденном смысле не рассматривается. Термин в его философском значении представляет собой, таким образом, "преодоление противоположностей" и именно благодаря этому своему определению претендует на универсальность (что и описано в несколько мистифицированной форме в гегелевской диалектике). Однако, преодоление каких-то определенных противоположностей вовсе не означает, что ключевой знак приобретает универсальный смысл вплоть до возникновения новой антитезы, которая появляется с годами и тогда взывает к новому синтезу. С самого начала ключевой знак определяется через свою противоположность знакам других альтернативных систем. С самого начала знак получает свое значение через конституирование его места в знаковой системе – процесс, который совпадает с процессом конституирования самой этой системы.

Процесс этот никак не определен и не может быть определен каким-то "подлинным значением" соответствующего знака. После того, как какой-либо знак введен и определен в какой-либо системе исходных различений, он может дифференцироваться далее во всех возможных направлениях. Такие разнонаправленные дифференциации обычно приводят к расколу исходного учения на множество разнообразных фракций, каждая из которых утверждает, что лучше поняла смысл и истину исходного знака. Эти утверждения все, разумеется, в равной степени смехотворны: исходное значение знака есть не более, нежели его исходная дифференциация, от которой можно двигаться далее в любом направлении, – все эти направления равно правомерны и неправомерны. Развитие нового учения можно сравнить с эволюцией новой моды: новая мода выделяется рядом ключевых признаков, но она не может регулировать с самого начала "модность" всех элементов одежды, всех элементов мебели и т. д. – и поэтому каждая мода в

каждом отдельном случае должна заново интерпретироваться. В случае долго поживших интеллектуальных мод, как известно, с помощью ключевых для них слов и приемов "можно доказать все, что угодно". Т. е. процесс дифференциации захватывает почти все поле известных знаков.

Определение значения знака через его место в системе, а не через его отсылку к обозначаемому им "внешнему" или "внутреннему" объекту есть, как известно, основная стратегия структурализма. Классический структурализм исходит при этом из убеждения, что если знаки употребляются,то они и понимаются, даже если это понимание не эксплицитно, т.е. не описано носителями самого этого употребления. Задачу такого описания берет на себя поэтому сам исследователь-структуралист, который тем самым делает явным то, что функционирует как языковое бессознательное говорящих. Тем самым предполагается, что процесс дифференциации знака есть не процесс – и тем более не сознательно осуществляемый процесс – а лишь выявление того, что "на самом деле" значит знак в системе: и при том выявление не для употребляющего знак, он и так это подсознательно знает с самого начала, а только для постороннего. Таким образом, отказавшись от веры в полную определенность знака через знакомство с обозначаемым им, структурализм заменил ее верой в полную определенность знака через его место в системе, в которой он соотнесен со всеми возможными другими знаками. Т. е. структурализм предполагает, что в подсознании говорящего содержится исчерпывающее знание о работе всей системы, в которой все знаки соотнесены и различены. Попытки реконструкции таких замкнутых систем привели, однако, к тому, что каждая такая реконструкция порождала новую систему, ибо за основу реконструкции брались различные периоды времени и различные корпусы текстов, которые частично накладывались друг на друга, громоздились в подсистемы, суперсистемы и т. д. Короче, историчность дифференциации дополнялась каждый раз измышлениями самого исследователя, дифференцировавшего то, что еще не догадались дифференцировать авторы соответствующих текстов вследствие недостатка у них времени и знаний, так что исследователь выступал и соавтором, и конкурентом "исследуемого" им автора.

Постструктурализм признал принципиальную"открытость" текста – но за счет того, чтобы еще более радикализировать метафизические предпосылки классического структурализма. У Деррида структуралистская компетенция из конечной становится бесконечной, так что говорящий оказывается в бесконечном движении к новым смыслам и ни на одном этапе движения не в состоянии гарантировать однозначности смысла говоримого. Основная интуиция структурализма сохраняется: все различия и их система предзаданы всякой индивидуальной речи: человек не проводит новых дифференциаций, а лишь реализует извечно, начально, вневременно присутствующие в его подсознании смыслоразличительные формы. Только теперь эта интуиция используется не для того, чтобы реконструировать истинный системный смысл речи, а для того, чтобы деконструировать всякий смысл вообще. Как классический, так и постклассический структурализм исходит таким образом из присутствия в конечном сознании человека бесконечного сознания (или подсознания). Они не видят и не признают радикальной конечности человека и потому не видят и не признают истории и историчности. Принцип конечности: дифференцировано (и поэтому понятно и имеет смысл) то и только то, что было исторически дифференцировано. Структурализм заменил отсылку ко внешней и внутренней природе отсылкой к структурам, понятым в свою очередь природно, т. е. внеисторично, как нечто, к чему говорящий "приобщен", к чему он имеет непосредственный доступ. Поэтому структурализм глубоко метафизичен в самом классическом смысле этого слова. То, что мы пользуемся языком, вовсе не означает, что мы его понимаем. Язык, которым мы пользуемся, находится в процессе постоянной дифференциации, постоянного соотнесения тех элементов, которые ранее не были соотнесены, и утраты тех соотнесений, которые ранее присутствовали (сами структуралистские исследования являются частью этого процесса и в этом имеют свое оправдание). Историческое функционирование языка располагает само по себе возможностями ко все новой и новой дифференциации. Язык не требует внешнего описания (что подтверждают и сами эти описания, осуществляемые в свою очередь в том же языке). Процесс речи по существу совпадает с процессом оп-

ределения смысла этой речи. В известном смысле это определение и является тем, ради чего всякая речь произносится. Процесс этот осуществляется вполне сознательно и его понимание не требует отсылки к метафизическим гипотезам.

Концепция Деррида возвращает европейскую мысль к ситуации, которую она один раз уже пережила: к послегегелевской эпохе, когда история представлялась уже завершенной гегелевским абсолютным духом и проживание истории дальше казалось излишней роскошью. На эту ситуацию европейская философия ответила тогда, в частности, в лице Киркегора, апелляцией к радикальной конечности сознания и человеческого существования как такового. Философия конечности отказалась дефинировать смысл через соотнесение его с этапами мировой истории – в зависимости от эрудиции или интересов автора, реконструирующего (т. е. конструирующего) эти этапы. Конструирование смысла для конечного сознание совпадает с его проживанием этого смысла. В распоряжении сознания нет ни более, ни менее того, нежели то, что оно само для себя сформировало, нет других дифференциаций, нежели те, которые стали ему известны или которые оно само провело. В основе смысла лежит не готовая система дифференциаций, а процесс дифференцирования, работа сознания. Поэтому предметом внимания должно стать, в первую очередь, не описание плодов работы этого процесса, а сам этот процесс: те стратегии и механизмы, которыми эта дифференциация осуществляется – стратегии порождения природы, порождения мира, а не природа и не мир.

***

14.11.85

Если значение знака определяется его местом в системе, то какова может быть роль субъекта и субъективности? Субъект во всяком случае теряет свою фундирующую роль, приписываемую ему традиционной философией: очевидность внутренней достоверности обнаруживает свой иллюзорный характер. Современная критика идеологии отрицает субъективность, но отрицание это не столь оригинально, каким оно представляется.

Уже традиционная философия полагала субъекта местом

самообнаружения универсальных начал: разума, воли, истории, "непосредственных чувственных данных" и т. д. Современная философия, в отличие от традиционной, полагает только, что эти начала проявляются в субъекте тем образом, что он не в состоянии открыть действия этих начал в себе самом посредством "самоанализа", посредством исследования своей субъективности: то, что лежит глубже сознания, т. е. под-сознание, может быть раскрыто только извне, т. е. наукой. В той мере, в которой подсознательная игра знаковых отношений, становится бесконечной (Лакан, Деррида, Бодрийар), субъект окончательно теряет себя в этой бесконечности. Субъект традиционной философии комбинировал в себе принцип индивидуальности и принцип универсальности. Субъект этот был "оригинальным" в обоих значениях этого слова, т.е. он был отличным ото всего другого и в то же время стоящим у начала. Чтобы встать у начала, человек должен был прежде всего отказаться от традиции, от всякого полученного знания – тогда в этом акте тотального философского скепсиса субъект соединялся с истоком всего сущего: таким образом возникало единство обособления и универсализации человека, становившегося субъектом истинного познания. Современная критическая философия признала человека неспособным отрешиться ото всех скрытых предпосылок мышления: работа по определению оригинальности субъекта перешла от него самого к внешнему наблюдению, к науке. Когда же стало ясно, что поиск отличения субъекта ото всего другого уводит в бесконечность, проходит через язык, через текст – и при том бесконечный текст (Деррида) – то субъект, по словам Фуко, исчез с горизонта мысли.

Выше было высказано положение, согласно которому поиск отличения субъекта есть не внешний ему процесс, ставящий себе целью описать структуру значений, имеющую место "объективно" (все равно, понимается ли этот поиск конструктивно или деструктивно), а скорее, процесс, констатирующий субъективность как таковую, т. е. процесс, осуществляемый не "извне", а "изнутри" и остающийся фундаментально конечным вследствие конечности человеческого существования. Конечность определения субъектом смысла имеет свою основу в этой экзистенциальной конечности, а не в конечности готовой структуры, и, соответственно, конечность эта не

может быть деконструируема указанием на некую метафизически провозглашаемую бесконечную структуру дифференциации, лежащую в основании каждой такой конечной структуры.

В этой перспективе встает, однако, вопрос о субъекте субъективации, т. е. о том, кто проводит тот поиск дифференциаций, вследствие которого субъект впервые конституируется. В классической философии источником очевидности и истины считалось то начало, которое раскрывается в человеке, когда он становится субъектом познания, т. е. когда он отрешается ото всякой традиции. Тем самым раскрытие универсального начала в европейской традиции, разумеется, прежде всего, "разума" – оказывается вторичным, производным от акта самоопределения, самодифференциации субъекта. В современную критическую эпоху роль инстанции, конституирующей сам субъект мышления, взяли на себя по существу институализированная наука, институализированная политика и институализированное искусство. Субъект познания, мышления и опыта стал функцией и рабом этих институтов в той мере, в которой они претендуют на досубъективное, субъектом принципиально нерефлектируемое знание о его – субъекта – истинной конституции. Плюрализм научных методов, неспособность науки найти единые основания для своей практики – неспособность, естественно вытекающая из того, что наука, в свою очередь, практикуется субъектами познания, которые, в свою очередь, должны быть определенным образом конституированы, что приводит к бесконечной регрессии (кроме только тех случаев, когда конечная традиция навязывается тоталитарными методами – чем современное знание постоянно чревато) – неспособность эта приводит к тому, что постструктуралистские теоретики науки оставляют за ней только роль разрушителя всякого смысла: наука, отвергнув традицию, но будучи вынуждена постоянно апеллировать к собственной традиции, видит теперь эту традицию исключительно в самоотрицании.

Понимание субъекта как процесса дифференциации требует поэтому иной инстанции, берущей на себя проведение этого процесса, нежели институализированные наука, политика и искусство.

Этой инстанцией может быть только сама традиция, как то, что было отвергнуто с самого начала Просвещением и что теперь возвращается как его бесконечная негативность: процесс дифференциации есть процесс дифференциации в традиции и от традиции. Бесконечная негативность постструктурализма есть поэтому негативность традиции, отброшенной Просвещением в первом же конституирующем его жесте.

Традиция есть, в первую очередь, совокупность языков, навыков, текстов и т. д., не поддающихся в принципе никакому теоретическому описанию: всякое такое описание обречено быть теорией в ряду других теорий. Ни гегелевская реконструкция мировой истории, ни ее деструкция, проводимая Дерридой по следам поздней философии Хайдеггера, не могут этой традиции завершить, но лишь продолжают ее. Традиции как целому присуща фундаментальная недифференцированность, фундаментальное отсутствие общей меры. Если мир структурен, если всякое мирское в принципе структурируемо – то традиция поистине не от мира сего.

Вместе с тем, традиция и есть традиция структурирования мира, т. е. традиция структурирования традиции. Каждый, получая в свое распоряжение традицию, стремится преодолеть ее фундаментальную разорванность, стремится структурировать ее в тех пределах, в которых это оказывается для него возможным. Просто продолжать традицию, просто продолжать делать то, что было сделано или делалось раньше, невозможно. И невозможно не по каким-то мистическим причинам, вроде того, что "времена изменились", "человеческая природа стремится к новому" и т. д. Сама по себе традиция не позволяет себя продолжать иначе как через ее реконструкцию, дифференциацию и интеграцию, поскольку сама она разорвана и требует именно такого продолжения. Традиция не редуцирует себя к теории, и именно поэтому она вновь и вновь требует своего теоретического освоения.

Освоение это, однако, вследствие теоретической нередуцируемости традиции, не может в свою очередь опираться ни на какую теорию – именно поэтому наука и бессильна перед этой задачей. Основа теоретизирования есть чистая практика. Нередуцируемость традиции означает, что в основе ее лежит нередуцируемое практическое измерение.

Здесь практическое не означает, разумеется, какой-либо "философии праксиса" или философского прагматизма. Прагматизм есть именно "теория практики", утверждающая, что традиция соединима в единство через гипотезу о единстве практики, манифестациями которой являются различные теоретические конструкции, известные из традиции. Прагматизм направлен на поиск лучшей, прагматически оптимальной теории среди разнообразия имеющихся, но прагматизм не в состоянии найти критерии для такого выбора, поскольку такие критерии неизбежно являются теоретическими. Проблема же состоит не в выборе оптимальной теории из имеющихся, а в вопросе, откуда теории вообще берутся, если они не являются манифестацией ни сознательно воспринимаемой, ни бессознательно действующей истины. На этот же вопрос прагматизм отвечает вполне традиционно: из субъективной очевидности – но только эта очевидность объявляется "относительной". Прагматизм есть форма релятивизма, которая, как и прочие его формы, не может объяснить, откуда берутся теории, которые признаются далее релятивными. В поисках объяснения прагматизм вынужден прибегать к гипотезе "необходимой иллюзии", т. е. все той же классической субъективной очевидности.

Практика, о которой здесь идет речь, есть не практика выбора между теориями, а практика их порождения в условиях, когда имеется субъективная уверенность в том, что эти теории не являются истинными (как не являются и неистинными). Т. е. речь идет здесь о практике после критики идеологии, о практике без иллюзий. В этих условиях создание теории осуществляется как возобновление традиционной практики, как деятельность, правила которой в той или иной мере известны из традиции и для которой имеются известные критерии. Традиция не может быть освоена теоретически в том смысле, что невозможно построение супертеории, включающей в себя все наличные теории и формы мышления – поскольку такая супертеория встает в ряд всех прочих теорий, не в меньшей мере стремящихся стать такой супертеорией. Однако реконструкция правил, по которым такие теории строятся, есть вполне возможное дело. И фактически история любой дисциплины предлагает подобные образцы для подражания.

Здесь может, впрочем, возникнуть вопрос: зачем создавать

новые теории, если известно, что их статус не отличается от статуса прошлых теорий. Зачем стараться, если истины все равно не достичь и всякие усилия обречены остаться конечными и фрагментарными?

Вопрос такого рода игнорирует то простое обстоятельство, что человек в любом случае нуждается в теории и всегда ее имеет. Теория же указывает ему не только средства, но и цель. Цель же практической деятельности есть наслаждение и избегание страдания. Каждая теория, получаемая человеком из традиции, каждая унаследованная им структура смысла посвоему ориентирует человека на поиск наслаждения. Но человек лишь тогда может поистине испытывать наслаждение, когда в этом наслаждении он преодолевает свою конечность: поскольку мысль о смерти постоянно присутствует в сознании человека, то наслаждение, для которого мысль о смерти продолжает быть фоном, неизбежно влечет за собой еще большее страдание. Поэтому, если человек стремится к наслаждению по пути, указанному ему одним из учений прошлого, то он неизбежно испытывает страдание, ибо конечность этого прошлого учения, занимающего свое место среди аналогичных ему учений, есть постоянное напоминание ему о смерти.

Учение о разуме полагает наилучшим наслаждением созерцание, учение о воле – действие, учение структурализма – вовлечение в игру структур (о чем пишут Леви-Стросс, Бодрийар, Барт, Делез) и т. д. Однако уже давно было понято, что истинное наслаждение – в творчестве, а не в ориентации на плоды творчества. Классическая философия понимает творчество как одержимость той силой, которая и являет себя в творческом акте, поэтому творчество в классический период ближе всего к эросу, и наслаждение им сродни эротическому – это наслаждение соединением с неразрушимой основой жизни, переживающей все индивидуальное и смертное. Наслаждение в новейшее время – это, скорее, наслаждение властью, которую дает внешнее контролирующее знание, объявляющее эротическое "внутреннее наслаждение" иллюзией: наслаждение властью есть наслаждение эпохи гуманитарных наук. Но, как известно, наслаждение властью и наслаждение от слияния переходят друг в друга (как это уже можно видеть, в частности, в семантике слова "обладание"). Отсюда дуализм современно-

го социально-эротического наслаждения обладанием, отражающего дуализм современного теоретического сознания.

Это стремление к власти и этот эротизм философского мышления давно уже описаны как сублимации вполне мирских страстей: сублимации постольку, поскольку ни внутреннее переживание, ни внешнее доминирование не гарантируют истинности теории, структуры, смысла или языка описания. Но все же теоретизирование доставляет и чистое, "несублимированное" наслаждение. Его причина в том, что теоретизирующий возобновляет в своей практике – практике теоретизирования – традицию, идущую не от мира сего. Субъект отрывается от мира, обособляется, как этого и хотело Просвещение, – но отрыв этот не есть отказ от традиции и не может быть таким отказом. Напротив, отрыв этот впервые оказывается возможным только благодаря традиции. Точнее, он составляет саму суть традиции. Отрыв этот не может быть проведен конечными человеческими силами до конца, но этого и не требуется: поскольку мыслящий, теоретизирующий, творящий возобновил фундаментальную практику, лежащую в основе традиции, он уже оказался в ней.

Истина теории, языка, научного метода, произведения искусства и т. д. лежит не в соответствии их внешней реальности, не в их внутренней очевидности и не в соответствующих социальных институтах. Истина эта есть соответствие практики их конструирования традиционной практике. Именно это соответствие переживается субъективно как наслаждение от творчества и как радостное принятие нового без доказательств и без достаточных оснований. Об это радостное освобождающее принятие собственного и нового разбилась уже не одна попытка установить господство внешней традиции в ущерб традиции внутренней.

***

07.12.85

Чистая традиция есть то, что можно было бы также назвать чистой повседневностью. Язык традиции есть язык нашей повседневности.

До сих пор неизменно проваливались все попытки система-

тизировать язык повседневности, представить его в виде исчисления, в котором все элементы были бы связаны системой бинарных отношений. И провал этот не есть лишь результат неискусности систематизаторов. Если бы все элементы языка были систематизированы, то ни для чего в языке не требовалось бы объяснений (в том числе и структуралистских) – все было бы понятно само собой. Так понимал дело Витгенштейн, считавший, как известно, что язык повседневности прозрачен и замутняют его только попытки его объяснить. Однако откуда берутся эти попытки? Откуда потребность в них?

Если же, с другой стороны, как полагает постструктурализм, язык повседневности непроходимо непонятен, поскольку строится не как конечная, а как бесконечная система бинарных отношений, то тогда непонятно, почему все-таки что-то в языке понятно – и в том числе понятны рассуждения постструктуралистов. Попытки систематизации языка приводят либо к убеждению в его полной исходной ясности, делающей эти попытки излишними, либо к убеждению в его полной исходной неясности, делающей эти попытки невозможными.

Ни одно слово нашего языка не имеет исходного "чисто языкового" значения. Все слова известны нам посредством объяснений, дефиниций. Объяснения и дефиниции историчны: они давались кем-то, когда-то, при определенных обстоятельствах. Одно и то же слово имеет в истории, как правило, множество различных дефиниций, способов употребления, объяснений и т. д. Понять слово означает понять "в каком смысле оно употребляется". Всякое понимание слова отсылает к исторически приписываемому ему значению – в частности, и к какому-то новому значению, даваемому здесь и сейчас по контрасту со значениями, известными из прошлого. Слово отсылает ко множеству исторически зафиксированных событий его дефиниции и объяснения.

При этом было бы тщетно искать "правильного" понимания слова – дефиниция и объяснение не реконструируют "правильного" значения слова, а конструируют его. Слово есть не более – но и не менее – чем носитель исторической памяти, носитель традиции.

Здесь, естественно, возникает вопрос: отчего новые дефиниции не приводят к созданию новых слов? Отчего переопре-

деляются старые слова?

Иногда такие новые слова предлагаются, но и они чаще всего являются производными от старых. Всякая дефиниция, всякое объяснение должны быть выраженными и понятными и поэтому, формулируя новое значение слова, они апеллируют к его старым значениям. Новое значение слова обычно преподносится как его истинное значение, как подлинное раскрытие внутреннего смысла слова, но раскрытие это происходит путем апелляции к старым "неверным" значениям: новое значение с самого начала конструируется как одно из многих. Тождественность слова в его разнообразных значениях есть внутренняя тождественность традиции, состоящая во внутренней тождественности того хода, посредством которого слово получает свои значения. Каждая попытка нового объяснения слова есть попытка интегрирования всех его значений в единство. Она осуществляется, однако, только путем различения нового значения от предыдущих, т. е. с самого начала является внутренне противоречивой. Стабилизация же значения происходит от усмотрения того, что все прежние значения слова имеют то же самое происхождение, что и вновь даваемое ему значение, и что поэтому, если на уровне внешнем старое и новое вступают в противоречие, внутренне они тождественны, поскольку являют собой продолжение все той же исходной традиции и каждый раз воспроизводят условия этого продолжения.

Дающий новое определение стремится утвердить себя, стремится совершить подвиг изначального раскрытия смысла, стремится победить своих предшественников, подчинить их себе, своей новой дефиниции. Однако в процессе этого самоутверждения он определяет себя как один из них. Вспомним борьбу героев, воителей. Каждый из них стремится оказаться победителем. Каждый проходит через серию поединков, в которых определяет себя. И хотя он может сражаться новым оружием и новыми приемами, оружие это и приемы эти определены через то, что им следует победить, чем им следует овладеть. В этом приспособлении нового старого к старому, без чего старое вообще не могло бы быть побеждено, происходит внутреннее уподобление нового героя прежним, воителя своему противнику. Ахилл убивает Гектора, но он внутренне бли-

же к нему, нежели к любому воину своей собственной армии, готовому выполнять его приказы. Каждое слово нашего языка есть "Илиада", есть рассказ о борьбе героев, неотличимых друг от друга, что и сделало их дефиниции – плоды и орудия их борьбы – неотличимыми друг от друга. Каждое слово уходит в бесконечность традиции эпоса, и в то же время, каждое слово конечно и понятно через конечность и историческую определенность тех, от кого оно получило свои значения.

Лишь тогда, когда различение исторически произошло, можем мы сказать, что слова нашего языка различны или сходны. Однако, эти островки смысла окружены океаном неразличенного – того, о чем нельзя сказать, сходно оно или различно. Поэтому и уже известное сходное и различное исторически, в свою очередь, может быть перестроено, иначе сгруппировано. Надежда на то, что язык имеет внутреннюю структуру, подлежащую раскрытию, есть ложная надежда, и моменты ясности – иллюзорны, так же как иллюзорно и утверждение, что никакая ясность не достижима – утверждение, в свою очередь, претендующее на ясность, на доказательность.

Итак, новое раскрытие смысла, определение слова "соответственно тому, что оно по истине обозначает", есть иллюзия. Но усмотрение иллюзорности, "идеологичности" этого раскрытия и содержащейся в нем претензии на окончательность, очевидность и универсальность знания, не означает запрета на новое, запрета на продолжение истории. Такой запрет на новое хочет наложить постструктурализм, отрицающий понятия творчества и авторства и, соответственно, отрицающий историческое как таковое. Структурализм вообще есть реакция на философию Просвещения, полагавшую, что возможно непосредственное усмотрение истины "разумом", т. е. связавшую индивидуума с истиной таким образом, что для индивидуума стало возможным непосредственно соотнестись с универсальным. Просвещение приветствует новое, но лишь как разрыв со старой ложью: вечные истины разума должны оставаться неизменными. Следующим этапом в эволюции Просвещения было признание историчности разума. Признание это, однако, ничего не изменило в предположении о возможности непосредственного доступа индивидуума к разуму, ставшему историчным.Структурализм завершил критику Просвещения,

начатую Марксом, Ницше и Фрейдом, указав на то, что индивидуум определяется как часть, как особое, и поэтому имеет к истинному лишь ограниченный доступ. Тут и пошли в ход дуализмы: буржуазное – пролетарское, арийское – еврейское, мужское – женское, сознательное – бессознательное, язык – речь и т. д., воспроизводящие, разумеется, фундаментальный дуализм европейского мышления: физическое – метафизическое или реальное – трансцедентальное. Дуализмы эти отгородили индивидуума от универсального, поскольку они истолковали исходный дуализм "физическое – метафизическое" позитивистски и тем самым лишили человека его классического статуса посредника между этими двумя мирами: роль такого посредника взяла на себя наука, исследующая соответствующие дуализмы. Структурализм является завершением этого процесса, поскольку он рассматривает дуализм (или постструктуралисты – дифференцию) как онтологическую основу всякого мышления и всякой истории. Но в той мере, в которой постструктурализм продолжает понимать дифференцию как автономно действующую силу и дуализмы как продукты ее деятельности, с которыми люди приходят в непосредственное столкновение, он продолжает Просвещение, является просвещением Просвещения. Дифференция у постструктуралистов сама выступает в роли метафизической силы, дающей физическому метафизическое определение, т. е. впервые его артикулирующей.

Преодоление Просвещения не может быть его разоблачением – ибо такой ход сам является просвещенческим. Преодоление Просвещения возможно только как его объяснение в предположении того, что его самообъяснения составляют его часть и , в свою очередь, должны быть объяснены. Но таким объяснением может быть только объяснение Просвещения как продолжения той традиции, которую оно намерено было разорвать, обратившись к непосредственному. Структурализм также интерпретирует Просвещение как разрыв с традицией, хотя и на фоне традиции, как нечто ей противопоставленное, откуда и возникает мышление в терминах дуализма – но тем самым структурализм лишь воспроизводит иллюзию разрыва Просвещения с традицией, которая лежит в основе всех прочих просвещенческих иллюзий. Поэтому преодоление струк-

турализма во всех его разновидностях, преодоление просвещенческой критики есть также и преодоление критики Просвещения, т. е критической позиции как таковой. Задача критики должна быть заменена задачей понимания: понимания прежде всего самой возможности критической позиции как таковой.

Итак, вместо того, чтобы критиковать Просвещение, надо понять его – понять его как несостоявшееся, а не осудить его как состоявшееся. Просвещение возникло в оппозиции к традиционализму, понятому как повторение того, что делалось раньше, в качестве апелляции к непосредственно очевидному. Традиционализм был понят как воспроизведение образцов, данных наглядно, как внешнее копирование. Просвещение же понимало себя как творчество, как вынесение изнутри наружу образцов, данных его внутреннему зрению Богом или "самой Природой". На деле же точное копирование невозможно и в традиции его никогда не было. Точное копирование – это уже просвещенческая идея, предполагающая полную очевидность копируемого. Традиция не копировалась, а продолжалась – и наиболее адекватное продолжение традиции имеет с прошлыми ее порождениями часто наименьшее сходство. Таким продолжением традиции явилось и само Просвещение в своей фактической практике. Однако в попытке утвердить себя в качестве абсолютной истины Просвещение приписало себе независимое от традиции, непосредственное происхождение.

Творчество есть всегда лишь оперирование с образцами, взятыми из традиции. Такое оперирование возможно для человека, поскольку возможности его открыты ему самой традицией: преодолевая ее, человек наиболее аутентично ее продолжает. Это хорошо понимал эпос. Это понимали и иудейские пророки, которые свои непосредственно получаемые пророчества соотносили с пророчествами, данными прежде, и видели в них единый источник. Это же понимание закреплено и в Новом Завете. Только в этой реалистической перспективе творчество получает свое истинное значение, перестает быть трансляцией скрытых от человека сил, перестает быть романтическим "вдохновением", не знающим своего источника. Модификация традиции – дело конечного сознания, и потому

она не может быть очень значительной, но это не означает того, что ею можно пренебречь. Напротив, вся традиция есть, в конечном счете, традиция работы с традицией – ее содержание есть выявление сверхчеловеческого измерения, открываемого традицией для человека.

Творчество всегда эзотерично, никогда не непосредственно, никогда не спонтанно, всегда базируется на традиции. Но это не означает, что в поисках возможностей для подлинного творчества следует обратиться к экзотическим традициям, для которых эзотеричность продолжает составлять основу. Сделать это означало бы вновь признать, что Просвещение удалось. Проблема в том, чтобы понять собственную традицию как эзотеричную, собственную повседневность как поле традиции в ее фундаментальной неструктурируемости. Всякая традиция как таковая передает по традиции тайну, передает знание о невозможности знания. Осознание этой тайны, этого знания о незнании приводило – и до сих пор приводит – к отбрасыванию традиции, ложно понимаемой только как традиция знания: ложно понимаемой не только своими противниками, но и своими сторонниками. Знание о незнании каждый раз переживается субъективно как великое внутреннее откровение (Сократ, Декарт, Ницше и т. д.), как явление нового бога или новых богов. Переживший такое откровение склонен полагать себя основателем новой религии, склонен провозгласить господство новой эпохи и гибель старых богов, склонен отбросить все бывшее до него как заблуждение, склонен думать, что получил свое знание о тайне чисто спонтанно, непосредственно, вне и помимо традиции, склонен полагать своего нового бога "настоящим","действительным", а традицию – лишь частью этой действительности, из которой она должна быть объяснена. На деле же речь идет лишь об актуализации внутреннего знания, заключенного в самой традиции, которая не имеет характера "действительности", как не имеет и характера "выдумки", "сказки", а представляет собой тот контекст, в котором вопрос о различении реального и фиктивного может быть лишь впервые поставлен.

Фундаментальная для философии, науки и искусства оппозиция "физическое – метафизическое" лежит тем самым в основе оппозиции "новое – старое", где старое выступает как

"физика", как действительность, а новое – как метафизика, как "высшая действительность", как "высший смысл". Для физики – метафизика есть фикция, для "метафизики" мир "физики" есть иллюзия. Иногда говорят, что новое – это забытое старое. Это верно, но только потому, что старое – это забытое новое, т. е. что физика – это забытая метафизика. Традиция есть традиция нового, традиция творчества. Забытая, она представляется действительностью, и притом дефектной действительностью, долженствующей быть дополненной посредством более глубокой метафизической действительности. Отсюда возникает историзм, игнорирующий историю. У Гегеля история метафизики подчинилась исторически понятой метафизике, у Хайдеггера она подчинилась исторически понятому "физису", у Деррида – дифференции, т. е. исторически понятому различению между обеими. Отношение "физика – метафизика", утратив внутреннее единство, получило временное упорядочение извне. Осознание внешнего характера этого упорядочивания приводит к снятию истории в структурализме, но более глубокое его осознание должно привести к снятию самого структурализма во всех его формах.

За любой действительностью, т. е. за любой упорядоченностью и дифференцированностью, следует видеть свободное действие творческого духа, ибо каждая "действительность" есть лишь одна из манифестаций традиции. Это понимание традиции может напомнить философию немецкого идеализма, который видит в природе опредмеченный дух. В этом нет ничего дурного: немецкий идеализм выше своих критиков, сменивших дух на внешнюю природную силу. Но причина этой замены лежит в самой идеалистической философии, полагавшей, что природа и культура суть раскрытие духа, его внутренней природы, что уже делало дух природным. Всякое творческое усилие, состоящее в структурализации окружающей человека сферы, в овладении ею, в достижении человеком свободы от подчинения чужим мнениям и вообще чужому, локально, оно не составляет мирового события и не способно преодолеть внутреннюю неструктурированность традиции. Дух не раскрывается в таком усилии – он лишь повторяется, воспроизводится в нем. Но зато он воспроизводится в нем целиком и

не нуждается в историческом процессе как целом для своего раскрытия. История движется этим пребыванием творящего ее духа на месте.

В основе историзма Нового времени лежит убеждение в том, что истории предшествует время – в том смысле, что история есть разворачивание человеческих дел во времени, являющемся онтологически первичным. В этом отношении структурализм делает шаг вперед, указывая на то, что само время есть результат дифференции, что без различия нового и старого, являющегося одним из видов различия как такового, само время – "знамения времени" – нераспознаваемо. Но это различение старого и нового, предшествующее времени и порождающее его, есть, в свою очередь, некое вневременное событие. Различение это возникает, когда мышление осознает действительность не структурированной и начинает структурировать ее, причем "действительность" есть здесь именно уже традиция в ее фундаментальной неструктурированности. Отсюда возникает прошлое как физика, настоящее как метафизика (т.е. как возвышающаяся над всяким наличным "действительным" мнением точка зрения самого сознания, самого мышления) и будущее как утопия, т. е. как грядущий синтез физики и метафизики, как преображение мира. И в основе этой временной структуры лежит вневременное событие мышления, воспроизводящее фундаментальную ситуацию неструктурированности в самом акте структурирования, поскольку этот акт предполагает различение метафизики от физики (или настоящего от прошлого), что означает определение настоящего в терминах прошлого, коррелятивное определению прошлого в терминах настоящего: будущее в этой перспективе исчезает, и на его месте выступает вечность, вечное, возвращение.

Различение нового и старого есть, таким образом, результат практики мышления, осуществляемой в вечности. Различение это происходит в каждом акте мышления в зависимости от наличного материала, которым мышление располагает. Поэтому есть столько универсальных историй, сколько таких актов мышления: то, что для одной из них в прошлом, для другой может оказаться в настоящем или в будущем. История конституируется в традиции, и поэтому традиция не мо-

жет быть понята через историю, через раскрытие во времени, как это имело место и у Гегеля, и у Хайдеггера, и имеет место в структурализмах различного типа, опирающихся на историософию Маркса, Ницше или Фрейда. Проблема состоит, скорее, в том, чтобы понять Новое время не исторически — как оно само себя понимает — а как традицию, т. е как реализацию фундаментальной и неизменной возможности мышления.

***

25.12.85

Всю историю Нового времени можно описать, если угодно, как историю критики идеологии, как борьбу против идеологической иллюзии в пользу точного знания, как борьбу физики против метафизики. Впрочем, каждая критика идеологии обнаруживала себя в глазах следующего поколения как новая идеология, вновь подлежащая критике и преодолению. Отсюда "динамизм" Нового времени, представляющий собой бег на месте. Плохо не то, что это бег на месте — плохо то, что он осознается как динамизм.

Идеология есть попытка взглянуть на традицию — на действительность — извне и упорядочить, структурировать ее. Функция идеологии — интегративна. Идеология хочет соединить разобщенное, охватить его единым движением мысли. При этом позиция идеолога предполагается как бы вне всякой топологии. Это позиция у-топоса, позиция "вне физики".

Критика идеологии указывает на место идеолога в мире, дает идеологу топос. При этом сама по себе идеология понимается как производное от этого топоса: сознательное от бессознательного (сексуальности, расы, класса, языка и т. д.). Между тем то, благодаря чему оказывается возможным дать идеологу топос, есть операция мысленного захвата всей топологии в целом, т. е. идеологическая операция. Критика идеологии базируется всегда на новой идеологии, конкурентной по отношению к предыдущей. Отсюда и вечный бег на месте.

Фиксация топоса есть дифференцирующий акт: место идеолога отделяется ото всех других мест, определяется по контрасту с ними. Следует поэтому признать, что критика идеологии и идеология, физика и метафизика, топос и у-топос и т. д.

коррелятивны. Акт "идеологического творчества" предполагает одновременно дифференцирование от иного и ассимиляцию иного с новой позиции. Это один и тот же акт, который разлагается в критике идеологии на два противостоящих друг другу. Попытка "произвести" этот акт из "физики" является тщетной: "бессознательное", "класс", "раса" и т. д. суть продукты идеологического творчества, они вовсе не предшествуют ему как "действительность". Акт творчества лежит вне "физики" и вне "метафизики" – он впервые порождает и их, и само различие между ними.

Идеологии и критике идеологии соответствуют два понимания понятия "истина", распространенные в Новое время. Для идеолога истина есть соответствие его высказывания предмету. Для критика идеологии истина есть выявление самого предмета в слове, т. е. истина для него есть откровенность, искренность. Для "ученого" истина – не то же, что для "художника". Ученый "наблюдает", художник "выражает". Однако граница эта условна: научная теория может быть понята как выражение "ментальности" ученого, и искусство – как описание реальности, как "мимезис". В конечном счете, граница определяется институционально и меняется посредством своего рода политической борьбы между институтами и внутри институтов. Постструктурализм означает окончательное признание этого факта: все может быть понято и как "объективность, и как "симптом". В этом отношении постструктурализм есть окончательная победа институции и политики в условиях массового общества, в котором выделиться так же трудно, как и интегрироваться.

Но оба эти понятия истины теряют свое основополагающее значение, если интегративная и дифференцирующая функции обе являются производными функции репродуктивной, т. е. если акт идеологического творчества по существу каждый раз воспроизводит самого себя. Фундаментальный вопрос тогда: удался ли акт творчества как таковой, является ли он истинным в смысле его соответствия традиции творчества?

Ответ на этот вопрос диктуется каждый раз обстоятельствами, в которых этот акт имеет место. Возьмем произвольный прием: марксизм обычно определяется как секуляризованная религия. Отсюда "творческое развитие" марксизма не-

избежно принимает форму или более радикальной секуляризации, или более радикального подчеркивания его религиозного значения, или более радикального утверждения достигнутого синтеза, или попытки определиться за пределами исходной оппозиции и т. д. Творчество есть уход от дефиниции в новую дефиницию, подчиняющую себе предыдущую.

Творчество, таким образом, вневременно, но, создавая новый идеологический топос, оно открывает возможность другим отождествиться с ним, различить старое и новое, прошлое, настоящее и будущее. Это самоотождествление, которое тем более удается, чем более удался сам акт творчества, и есть мода — фундаментальный модус потребления творчества, порождающий историю.

В основе европейского мышления Нового времени лежит дуализм души и тела: душа относится к области метафизики и идеологии, тело — к области физики и критики идеологии. Для современного философствования стало телесным многое, прежде почитавшееся духовным. Мы говорим: материальность языка, материальность литературы, материальность эроса (подсознание), материальность воли (телесный порыв, желание) и т. д. Наконец, материальность самой идеологии — ницшеанский перспективизм: каждый видит и мыслит из того космического и социального угла, в который помещено его тело — отсюда мышление и видение необходимо идеологичны.

Вечная мечта европейского человека — соединить душу и тело в единство после того, как он разделил их. Но душа и тело, как было сказано, коррелятивны. Душа охватывает собой в пределе все сущее: она есть то, что стремится за пределы тела, что охватывает мир в представлении, и она есть то, что составляет дух языка, смысл речи — в отличие от буквы произнесенного или написанного. Тело же ограничивает, отделяет "точку зрения", место, с которого осуществляется мышление. Поэтому отличение души и тела в каждом случае произвольный акт: он зависит от того, что мы считаем всеобщим и истинным, а что — специфичным. В пределе все можно считать душевным (или духовным) и все — телесным, но конструкции такого рода сами оказываются коррелятивными (Гегель и Деррида).

Поэтому не следует стремиться к соединению души и тела,

ибо они соединены изначально, в акте творчества, который, однако, не может обойтись без них и без их различения. Мы обретаем поэтому единство не в реконструкции изначального творческого акта, а в его повторении: едины мы тогда, когда сменяем и тело, и душу в едином событии переодевания.

***

15.03.86

Недавно получил письмо от И. Смирнова. Он пишет мне, в частности, по поводу моих прежних записок:

"Я бы (будь я – ты) различал бы "моду" как философскую категорию и как категорию жизни. В последнем значении "мода" – это институционализация границы тела. Плечи расширяются и сужаются. Каблуки увеличиваются и уменьшаются. Ты, разумеется, прав: "мода" – обнажение. Но обнажение есть контакт с миром. И этот контакт может менять свой экстенсионал. Появление плечей в женском пиджаке усугубляет контакт, например. Увеличивает зону контакта. Новый покрой есть новая крайность. Между тем, в философском смысле "мода" есть установление границы мысли. Что от чего зависит? Как граница тела и граница мысли между собой соотносятся? Соотносятся ли? Это – вопросы, на которые ты должен отвечать. Или твои читатели. В качестве границы мысли мода запрещает "думать дальше, чем", и только потому создает образец для подражания. Ты бы должен был написать и о подражании, т. е. о моде в самом что ни на есть узком значении этого слова. Все, что я в конечном счете хочу сказать: мода – это граница. И как таковая, она подвижна. И как таковая, она – граница мышления в моде".

Отвечаю: Мода не только обнажение тела, но и его тотальная сексуализация: мода отрицает локализацию эрогенных зон на теле, мода мобилизует все тело к сексуальной жизни, так же как солдатская униформа тотально мобилизует все тело солдата к военной конфронтации. Но, как справедливо заметил еще Батай, сексуальность, в свою очередь, есть нарушение границы, есть "разграничивание" тела. Поэтому мода есть не только граница, но и ее ликвидация – "открытость границы". "Каблуки увеличиваются и уменьшаются, плечи расши-

ряются и сужаются", юбки удлиняются и укорачиваются и т. д. – короче, сам ритм моды может быть понят как ритм полового акта, затянувшегося во времени. Вопрос только: каков плод этого сексуального акта? Что он в истории рождает? Или он есть лишь некий сомнамбулический танец в космической дискотеке?

"Мода есть граница: дальше нельзя". Но мода есть и открытие этому "дальше", соитие с ним, танец с ним. Мода не претендует на "познание" своего партнера – скорее, она сама является им "познанной". Каждый следующий жест моды отсылает исключительно к ее предыдущим жестам – никогда к тому, что "дальше", к другому. Но вся совокупность этих жестов – их "традиция"– есть не что иное, как отсылка к другому, остающемуся анонимным. Тут плод в известном смысле предшествует акту, результат известен заранее: мода не продуктивна и не творит, и не рожает. Мода репродуктивна – да, она основана на подражании. Но подражать можно по меньшей мере двояко: можно подражать какому-то определенному состоянию моды, беря какую-то ее моментальную реализацию за образец, и можно подражать самой моде как таковой, т. е. самому исходному проекту "быть модным", что подразумевает как раз неследование никакому заданному образцу, кроме образца самой по себе "модности". Мода кажется как раз этим вторым типом подражания.

Относительно моды бессмыслен вопрос: в чем ее происхождение? В моду можно войти через подражание, но моду нельзя создать. Создание нового образца для моды есть подражание такому созданию в прошлом. Ре-продуктивное здесь первичнее продуктивного, ре-акция первичнее акции и т. д. Я творю моду как границу моего тела. Пусть. Но кто есть этот "я"? Не более, нежели изнанка той же границы, оформленная пустота. Т. е. "я" есть именно эта ре-продукция, это чистое условие границы, этот плод до соития.

Отсюда и ответ на последующие замечания И. Смирнова в том же письме:

"Теперь о заворожившем меня понятии "традиция". Заворожило же меня то, что ты определяешь традицию как передачу "тайны". Это очень глубоко. Тайна – это невозможность познания источника. Традиция – невозможность познания ис-

точника традиции. Т. е. невозможность познания генерирования традиции. Т. е. невозможность самопознания. Или, наконец: традиция есть творчество вне самопознания. Ну, хорошо, а что же делать с себя осознающим творчеством? С метатворчеством? С авангардом? С творчеством без тайны? И не кажется ли тебе, что если классический авангард действительно превращает метафизику в физику, то ты, по меньшей мере, превращаешь его физику в метафизику? Есть ли у тебя точка отсчета, не зависимая от истории?"

Отвечаю: Мышление, искусство, наука и т. д. – все это дело подражания, ре-продукции. Мы мыслим или творим только потому и постольку, что хотим уподобиться тем, кто был до нас. Почему же мы, однако, не мыслим и не творим "так же, как они?" Это и есть проблема авангарда.

На этот вопрос бессмысленно отвечать указанием на то, что "мы другие, нежели те". Во-первых, "мы другие" именно потому, что делаем другое, так что аргументация движется в порочном кругу. И во-вторых, сами критерии, отличающие "нас" от "них", есть "наше" производство и потому нерелевантны.

В сущности, мы не хотим делать ничего нового и никто никогда этого не хотел. Никто не хочет рождения, все хотят возрождения, ре-нессанса. Проблема возникает из того, что это стремление к подражанию проявляет себя слишком радикально. Знак этой радикальности есть именно отождествление "традиции" с "историей".

История ставит вопрос об источнике традиции. Этот вопрос возникает из желания подражающего выйти к этому источнику непосредственно, минуя традицию, чтобы, так сказать, напиться из первоисточника, мочь подражать первому, а не последнему (забывая евангельское "последние станут первыми"). Отсюда весь разрыв с традицией, образовавшей эпоху Нового времени. Разрыв этот, начинающийся с Ре-нессанса, есть, таким образом, лишь результат чрезмерно рьяного следования традиции.

Традиция превращается в историю в рамках теории. После того, как теория описывает "мир", традиция помещается в этот мир в качестве одного из фактов, этот мир образующих, и становится историей. Теория получает свое знание непосредственно от Откровения, из разума, из созерцания вещей как они есть, из логического анализа языка, из исследования производственных отношений и т. д. История служит растянутым дубли-

катом этого непосредственного усмотрения: мир открывается человеку в самом начале, но человек не в состоянии стабилизировать своего созерцания, и отсюда возникает история – всегда и неизбежно – история заблуждения, которая завершается окончательным раскрытием исходной истины. История как история для европейского мышления всегда укладывается, по существу, в единый момент времени (как у осужденного перед смертью пролетает перед глазами вся его жизнь – Абсолютный Дух Гегеля).

Это или история между Божественным зовом Аврааму и ответом протестантских общин, или история между первобытным и научным коммунизмом, или между до-эдиповым и после-эдиповым человечеством, между исходным языком и его "пониманием" и т. д. Теория превращает традицию в историю, указывая на ее источник. Но этот же источник объявляется и источником самой теории: сколько теорий, столько и миров, источников, откровений. Каждый проповедует своего бога и изгоняет чужих богов, и каждый живет в безвременьи, ибо мир и время помещаются им внутрь своей собственной теории.

Это безвременье и есть традиция. Традиция не помещена во время – напротив, она впервые порождает время, порожает различия между старым и новым. Мышление в перспективе традиции не верит утверждениям теорий, что они действительно вышли к источнику, не верит художнику, что он создал действительно нечто новое, в смысле а- или анти-традиционных, что он "творец" и т. д. Мышление это задает вопрос: каков модус подражания, приводящий к внешним различиям, ошибочно понимаемым как признак непосредственного откровения и творчества? Отсюда и "точка отсчета": традиция ре-продуктивна, она неисторична, если под историей понимать "историю творчества". Тем самым, мышление в перспективе традиции избавляется от парадоксов "творчества": от самореферентности науки и искусства, от их претензии быть манифестацией тех сил, о которых они впервые и извещают.

В этой перспективе источником авангарда является осознание невозможности повторения традиции в формах самой традиции. Невозможность эта имеет фундаментальный характер: традиция есть, прежде всего, традиция рождения и смерти,т. е.

появление из ничего и исчезновение в ничто, т. е. "традиция ничто". Вос-производить, ре-продуцировать традицию и значит репродуцировать этот процесс. В основе самой возможности такого ре-продуцирования лежит устранение, смерть старого и наступление нового. Характерное для Нового времени тотальное наступление нового коррелирует в то же время с невозможностью смерти старого. Ре-продуцирование традиции возможно только в том случае, если основу традиции составляет не-знание, тайна, отсутствие начала: репродуцировать можно только "ничто", а "нечто" можно либо продуцировать, либо сохранять: парой для авангарда является музей.

В той мере, в которой традиция понимается не как ничто, а как нечто, она начинает сохраняться, консервироваться в музее, в библиотеке, в системе преподавания и т. д., т. е. она начинает спасаться от смерти. Только традиция, понимаемая как ничто, не нуждается в спасении от смерти – она сама несет смерть с собой, сама является традицией смерти. Музейность, отменяющая смерть, блокирует, напротив, путь к своему повторению, к своему репродуцированию. Раньше, когда здания разрушались, сносились и заменялись новыми, фрески смывались, картины выбрасывались и т. д., художник был освобожден в своем творчестве – свободен в своей готовности повторить то, что было создано до него, готовности продолжить традицию. Но сохраненная традиция делает этот проект невозможным: к чему писать новую картину "как Леонардо", скажем, если Леонардо уже и так висит в музее. Отсюда возникает проект Нового времени: выйти к традиции, предшествующей музею, к домузейной преемственности, которая понимается как иная, сравнительно с тем, что хранится в музее. По мере того, как музей расширяется, захватывая все большее и большее пространство традиции – не только произведения искусства, но и вещи обихода, а также нравы, быт, типы сознания, природное окружение и т. д. – поле возможного восстановления домузейной традиции становится все уже и, наконец, в наше время окончательно переходит в сферу фиктивного. Современное искусство все более принимает характер ритуализированного разрушения, фиктивной ритуализированной смерти музейной традиции, которую, оказывается невозможно умертвить физически – с тем, чтобы таким образом

"выйти к источнику", который должен открыться за уничтожаемым: ведь для "творчества" истинно только то, что неуничтожимо. Однако неуничтожимыми оказываются лишь сами символы и ритуалы смерти, ибо только они и есть искомая традиция: современное искусство думает, что умерщвляет традицию – на деле же оно лишь воспроизводит ее собственные ритуалы умерщвления. Ключевое слово для Нового времени – "оригинальность". Оригинальность есть буквально "возвращение к истокам", но в то же время и "непохожесть", новизна. В перспективе Нового времени возвращение к истокам осознается как новизна, как отказ от внешней традиции. Новизна и возвращение к истоку есть одно и то же движение, порождающее всю двусмысленность современной культуры: фиктивное начало для действительной традиции, реконструкцию прошлого по образцу фиктивного будущего – исходную истину познания как фикцию фикции, как идеологию в квадрате.

Новое осознается в наше время как знак свободы, т.е. свобода осознается как освобождение. В то время как новое есть знак рабства: свобода человека есть свобода ре-продуцирования, свобода воспроизводить то, что уже было. Новое возникает как результат блокирования этой фундаментальной перспективы: "творчество" есть себя стыдящееся, фрагментарное, искаженное, частичное, несвободное репродуцирование, живущее мифом возвращения к "началу традиции", к пункту "до традиции" и превращающее традицию в историю, т. е. в движение времени между двумя тождественными пунктами прошлого и будущего. И коррелятом этой несвободы оригинальности является несвобода музея: две эти несвободы взаимно обуславливают друг друга.

Продолжение, репродуцирование традиции не знает ни консерватизма, ни авангарда, ни истории как арены борьбы этих двух принципов-близнецов. Две иконы не идентичны между собой, но они и не различаются "принципиально", "по методу", как к этому нас приучило современное искусство. Две иконы различаются между собой как два лица, как два человека, а не как две научные теории или два "художественных направления".

17.03.86

Хомяков различает в своих "Записках о всемирной истории" два начала во всех мировых религиях и философских системах: начало необходимости, которому соответствует принцип рождения (по Хомякову "кушитство") и начало свободы, которому соответствует творчество (по Хомякову "иранство"). Всю мировую историю Хомяков понимает как борьбу между этими двумя началами. Народы, понимающие источник всего как рождение, подчиняют себя законам вещественного мира, природной необходимости. Народы, понимающие происхождение мира как акт творчества становятся над природной необходимостью и овладевают ею. Кушитское начало невинно, мирно, гармонично (Дионис, радость Хама при виде обнаженного отца), но может стать чудовищным при встрече с противоположным началом иранским, которому свойственна гордость, завоевательность, но и дисциплина и мораль (Аполлон, Еврейские моралисты). Вот концепция, предвосхищающая ницшеанское понимание разума и науки как воли к власти – а также переход от дионисийских мистерий к "белокурой бестии", равно как и борьбу дионисийского и аполлоновского начал. Но конечно, в первую очередь интересно это исходное противопоставление: рождение и творчество.

Действительно, сексуальный акт нельзя рассматривать как акт творчества – довольно очевидное соображение, которое, однако, у многих теоретиков как-то исчезает из поля зрения. Сексуальный акт не есть творчество, поскольку его плод не воспроизводит в себе структуру "породившего" его эроса – а ведь именно так понимает творчество Новое время, т. е. как "овнешление внутреннего". Характер и внешность ребенка не зависят от того, что испытывали его родители в момент соития, расположение его членов и органов не соответствует позам, которые его родители в этот момент принимали. Эротические переживания могут быть как угодно разнообразны, позы сколь угодно оригинальны – результат от этого никак не меняется. Ребенок не имеет стиля: он не бывает импрессионистским или конструктивистским. Поэтому многочисленные теории нового времени, понимающие художественное творчество как "сублимацию эроса", естественно, вызывают недоверие: эрос как чисто "внутреннее" (понятое как "сознание" или,

по Фрейду, как бессознательное – это не имеет значения) не порождает ребенка как именно этого ребенка, и поэтому непонятно, как его сублимации могут породить картину или текст как именно эти конкретные картину или текст. То же относится и к понятию труда, на котором базируется марксизм: соитие требует труда, определенной суммы усилий, но ребенок опять-таки не является результатом этих усилий, их выражением. Так что рождение действительно дает фундаментальное опровержение принципу творчества как универсальной парадигме объяснения для культуры Нового времени.

В то же время верно и то, что, вопреки мнению Хомякова, рождение не может служить и образцом для необходимости, для природного процесса: эрос не носит принудительного характера – для человека, во всяком случае, возможен аскетизм и избирательность. Отсюда и возникает, разумеется, иллюзия, что рождение есть для человека акт "творческого", свободного эроса – но проблема именно в том, что человек может выбрать сексуальный акт рождения, но не его результат. Особенно хорошо это иллюстрируется современной практикой, позволяющей соитие без зачатия и зачатие без соития. Мы можем себе представить сексуальный акт между двумя партнерами, не приводящий к зачатию, в то время как параллельно в лаборатории, где-то совсем в другом месте, в специальной колбе соединяются соответствующие сперматозоиды и яйцеклетки. Таким образом, "духовное" и "материальное" полностью разделяются, два процесса "творчества" и "рождения" протекают совершенно независимо друг от друга.

При этом очевидно, что ни один из этих процессов не является ни свободным, ни необходимым. Более того, как раз генная инженерия, если угодно, и позволяет в пределе манипулировать генами ребенка так, чтобы ребенок превратился в произведение искусства, в "монстра". Мы можем себе представить, что родители с помощью определенной системы генного программирования могли бы задавать ребенку такие черты внешности и характера, которые соответствовали бы их совместной (или каждого в отдельности) эротической жизни. Тогда возникли бы абстрактные, экспрессионистические и т.д. дети – человек окончательно стал бы монстром среди бесконечного разнообразия возможных монстров, коим уже стало

современное "произведение искусства". Но это, в свою очередь, означает, что возможность "овнешления внутреннего" возникает только в момент полного разрыва связи между внутренним и внешним. "Естественный" сексуальный акт не делает внутреннее и внешнее коррелятивным или, точнее, делает их таковыми в минимальной степени и "неметодически", если мы предположим, что генная структура партнеров коррелирует с их эротической притягательностью друг для друга, но и в основе этой коррелятивности с самого начала лежит способность к воздержанию, к аскезе, к разрыву между духовным и материальным. Акт рождения не духовен и не материален: он совершается в промежутке, в цензуре, в пустоте между духовным и материальным. Творчество можно понять либо как свободное, как сознательное творчество, либо как творчество стихийное, бессознательное. В первом случае мы говорим о "духе", а во втором – о "материи" (как в случае Фрейда, о своего рода "материальности эроса"). Но генетические коды, порождающие новую жизнь, лежат, если угодно, глубже и сознательного, и подсознательного, их ирония радикальнее нежели ирония подсознательного, их оговорки существеннее фрейдистских ошибок. Уровень рождения – уровень, преодолевающий оппозицию духовное-материальное, и в то же время впервые делающий возможным эту оппозицию.

Обратимся снова к аналогии с искусством. Каждая следующая картина, каждый следующий текст являются возобновлением предыдущих, возобновлением традиции. Возобновление здесь состоит в том, что в прошлом искусстве разделяются дух и буква, форма и содержание, вечное и временное и т. д. Причем "дух" прошлого перенимается, а "тело" отбрасывается. Возобновление традиции есть, таким образом, прежде всего смерть старого – разделение души и тела. Но наступающее в результате новое отнюдь не является "чисто духовным", преодолевшим антагонизм духовного и материального в новом синтезе. Новое отделяет себя от прошлого, противопоставляет себя ему – и это противопоставление есть его новое тело. Мышление Нового времени постоянно пытается преодолеть материальное в духовном, или духовное в материальном (что одно и то же, поскольку преодоление это совершается теоретически), либо стремится преодолеть разрыв материаль-

ного и духовного в новом синтезе, т. е. искусственно, теоретически связать развязанное. На деле же духовное и материальное являются коррелятами: универсальная "духовная" позиция невозможна без ее телесного противопоставления "другому". В тот момент, когда мы говорим, думаем или действуем "в отличие от", мы уже получаем тело. Разделение души и тела – т. е. смерть – исходно для человека и всех его творений и рождений. Творчество – этот миф Нового времени – пытается преодолеть смерть, преодолеть традицию, преодолеть рождение. Идеологии Нового времени обращаются при этом то к свободе духа, то к природной необходимости. Но сама культура живет, если угодно, не творчеством, а рождением: культура репродуцирует свою собственную смерть, как это делает и процесс акта рождения. Отсюда фундаментальная повторяемость, монотонность сексуального акта, противостоящего всякой попытке превратить его в "искусство любви". Мало какая эпоха так сексуализирована как наша, и неспроста: именно монотонность секса делает его загадкой для современной культуры, целиком ориентированной на инновативность. Правда, и в этом отношении уже кое-что начало сдвигаться: по мере того, как жизнь человека искусственно продлевается, все более превращаясь в произведение искусства, в музейный экспонат, развивается и генная инженерия с перспективой сделать искусственной не только смерть – которая в наше время уже почти полностью перестала быть естественной, а стала "искусственной" в качестве "медицинской ошибки", или результата войны, или технической катастрофы (мысль Бодрийара) – но и рождение.

Разделенность души и тела не следует, однако, понимать как их однозначную определенность: душа и тело не представляют собой двух соединенных между собой и однозначно определенных сущностей, т. е. некую пару, из которой каждый партнер может существовать самостоятельно. Идея разделенности души и тела лежит как в основании классической, так и в основании Новой философии – это более фундаментальная идея, нежели все дальнейшие философские попытки преодолеть разделенное. Разделение души и тела постулирует Платон в "Федоне", т. е. в начале классического периода философии, и Декарт в начале Нового времени делает это еще более радика-

льно. При этом оба философа исходят из единственности души и тела, в своей парности образующих человека. Но ни в отношении к тексту, ни в отношении к человеку мы не в силах сказать однозначно, что именно в них телесно, а что – духовно. Здесь каждый раз присутствует элемент решения. И решение каждый раз, по существу, произвольно. Каждый раз мы стоим, по существу, перед бесконечной перспективой различений, т. е. мы готовы самым разным аспектам предстоящего нам приписать предикаты "духовного", т. е. вечного, универсального, "субъективного", или "телесного", т. е. конкретного, дифференцирующего и объективного. Человек сам оказывается, таким образом, бесконечной перспективой тел и душ, бесконечно пересекающихся между собой. Мы можем выделить одну какую-то пару, но наш выбор всегда будет лежать в одной какой-то перспективе, в плоскости определенной теории. Поэтому, если душа и тело всегда являются разделенными, то это не означает, что мы в состоянии изолировать их в познании, с целью дальнейшего преодоления этого различения, чем и занималась философия после Платона и Декарта. Каждый человек обладает бесконечной перспективой телесно-душевных пар, но это означает, в свою очередь, что каждый человек заключает в себе всю бесконечность традиции, разворачивающей эту перспективу в вечном настоящем. Но и это означает далее, что рождение есть в конечном счете самопорождение традиции, самопорождение бесконечности духовно-телесных соответствий. Рождение потому и не является творчеством – ни духовным, ни телесно-материальным, – что невозможно встать у его истока: его традиция лежит по ту сторону оппозиций как духовного и материального, так и конечного и бесконечного, пространственного и временного (у Декарта соответствующих телу и душе), искусственного и естественного (через аскезу) и т. д. Сексуальный акт не есть ни соединение душ, ни тел, но поистине переливание из пустого в порожнее.

* * *

18.03.86

Недавно сидел в кафе с А. Д. Синявским и М.В. Розановой и рассказывал им о том, что пишу дневник философа. А. Д. выслушал: "Простите, – говорит, – за вопрос: но если Вы философ, то какая же у Вас, собственно говоря, философия?" Я отвечаю: "Никакой у меня философии нет – поэтому я и философ". "Ага, – говорит А. Д. – значит, как у Хармса: Вы не философ, а говно – и философа уносят". "Да, – говорю, – уносят, потому что на Земле он как говно, на Земле ему плохо. Это ангелы его уносят". "Ну тогда, – говорит А. Д., – все в порядке. Тогда мне Ваш дневник нравится".

"Философия", т. е. теория, или "мировоззрение", или "конечное познание" и т. д. есть дело творчества, дело мышления, вдохновения, мудрости и т. п. Философ ничем этим не обладает. Философ ничем не обладает – в том числе, он не обладает и философией. Потому он и есть философ, т. е. только "любящий". Теоретик обязан иметь оригинальную теорию, обязан иметь нечто "свое". У философа "своего" нет. Теоретик создает новую картину мира, поэтому теоретик – так же как ученый, художник и т.п. – каждый раз заново начинает историю: начинает собой и завершает собой. Философ продолжает традицию, продолжает философствование. Теоретик нуждается в оправдании своей теории, но не способен это оправдание получить, поскольку теоретик заключает в рамки своей теории все (только тогда его теория может считаться "картиной мира"), т. е. все прочие теории, все аргументы, все очевидности, все страсти и всю традицию – поэтому у теоретика ничего не остается для защиты этого своего единственного достояния. Теоретик живет в ничто, обладая всем. Философ не имеет никакого достояния, он не обладает ничем, т. е. он обладает только ничем, владеет только ничто – но зато он живет во всем, может аргументировать и жить как угодно. Теоретик не может остановиться в своем теоретизировании, ему всегда не хватает времени, огромность задачи, ее невыполнимость для смертного его постоянно ужасает и заставляет все время заботиться о себе самом, о своем выживании. Философ может остановиться в любой момент, когда ему надоест, и может в любой момент начать снова. У теоретика не может быть дневника, а только теория – а у философа может быть дневник.

Философствование есть реакция на теоретизирование, нау-

ку, искусство. Философствование именно глубоко ре-активно и глубоко ре-акционно. Философия есть реакция на вопрос об обосновании, который не стоит и не может встать, покуда человеческая жизнь продолжается в перспективе традиции: свобода поступать, как поступали раньше, не требует обоснования. Но его требует императив нового, возвращение к "истоку". Императив этот лишает жизнь преемственности, выводит ее из традиции и помещает в историю, т. е. настоящее жизни утрачивает свое значение и превращается в арену борьбы между старым и новым, между прошлым и будущим – причем оба антагониста суть теории, имеющих своих теоретиков.

Философ философствует постольку, поскольку он восстанавливает утраченную преемственность: в теоретизировании философ усматривает продолжение традиции, повторение старого, в продукции – ре-продукцию. Философ сталкивается с теоретической претензией и отвергает ее. Каким образом он это делает – неважно. Философы рассказывают мифы, приводят аналогии, используют аргументы – но не так, как их оппоненты. Философы ничего не доказывают, ничего нового не предлагают: они останавливаются в своей аргументации, когда им представляется, что их задача выполнена. Философия не имеет содержания, она есть ре-продуцирование ничто, нулевой позиции, которая в каждый данный момент может обрасти душевно-телесной парой, но в другой момент заменить ее другой парой.

Философской практикой такого рода занимался в свое время Сократ, и потом она постоянно возобновлялась. Последний наилучший пример – это Витгенштейн, который определял свою философию как терапию со строго ограниченной задачей излечения от определенного вопроса об обосновании, т. е. как терапию, имеющую определенные начало и конец.

Вместе с тем Витгенштейн – и уже отчасти Платон в своих диалогах – полагал, что терапию следует проводить на основании знания организма в его здоровом состоянии, а также характера заболевания. Иначе говоря, в основу лечения от теории помещалась новая, еще более изощренная теория. Теория эта имела для Витгенштейна только смысл условной вспомогательной конструкции, подлежащей уничтожению и забвению в момент выполнения ею своей терапевтической функции. Но все же Витгенштейн разрабатывал свое учение о "языковых играх" с достаточной тщательностью с тем, чтобы оно могло превзойти

все прочие теории его времени. В результате философ Витгенштейн был понимаем как теоретик и всю свою жизнь глубоко страдал от этого. Судьба Витгенштейна парадигматична для всей интеллектуальной истории Нового времени.

Философы создавали свои теории только для того, чтобы заставить замолчать теоретиков, чтобы обрушить эти свои конструкции им на головы, подобно Самсону и, замолчав самим, заставить замолчать других. Но каждый раз философия Нового времени подвергалась искушению превзойти своих соперников в искусстве теоретизирования и поэтому понималась как теория – но только еще более изысканная, еще более полная – к вящему расцвету теоретизирования. Гегель, Гуссерль и Хайдеггер могут служить тому, возможно, самыми яркими примерами. Все они забывали, что философия служит не укреплению здоровья, а приготовлению к смерти. Любая теория хочет здоровья ("знание – сила"). Но только философия лечит от лечения.

Предполагается, что философия неизбежно должна выступать в качестве теории, поскольку она имеет аргументативный характер – в противном случае философия свелась бы просто к искусству, к литературе. Философия и колеблется все время между искусством и теорией, между привлекательностью и убедительностью. Однако представление о том, что теоретизирование неразрывно связано с аргументацией, основано на чистом недоразумении. Всякая аргументация аппелирует к консенсусу, ко всеобщему согласию, к принятию аргумента спорящими сторонами: в этом и состоит столь прославленный аргументативный характер чистого разума, принуждающий свободно, без насилия и авторитета, силой одного только истинного аргумента. Но спор между двумя универсальными идеологиями, или "мировоззрениями", или "теориями" в этом аргументативном смысле невозможен, поскольку каждая из таких теорий претендует на раскрытие и интепретацию самого по себе консенсуса, т. е. она объясняет не только причины, по которым она принимается, но и причины, по которым она не принимается (в качестве примера: для марксизма это буржуазное сознание, для фрейдизма – защитные реакции и т. д.). Универсальная теория не оставляет вне себя никакой инстанции, посредством которой ее можно было бы судить. Аргументация имеет поэтому в теоретизировании совершенно

другой характер, нежели в обычном споре: аргументация есть метод отличения одной теории от другой, или аргументация — это "тело теории". Поэтому аргументация при теоретизировании неразрывно связана с самим языком теории: теории имеют не только различные души-смыслы, но и различные тела-языки. Для формулирования "внешней" для теории аргументации даже не имеется поэтому языка — или это должен быть язык какой-то третьей теории, альтернативной в то же время двум исходным. Весь мирный аргументативный характер разума является, таким образом, чистой фикцией: никто до такой степени не враждебен друг другу, как чистые теоретики, готовые буквально уничтожить, до основания истребить противника за малейшее отклонение. Компромисс интересов между теоретиками невозможен, ибо их интерес "чисто теоретический" и находит удовлетворение только в абсолютном господстве собственной теории.

Между тем, хотя теории по своему содержанию и языку столь различны, по своей сделанности и по своему функционированию они все одинаковы: теории изготовляются по традиции. Дело философии поэтому — указать теориям их место, и для того, чтобы это сделать, вовсе не следует прибегать в свою очередь к теоретизированию. Философу для его речи вовсе не обязательно пользоваться в качестве основы единым "мировоззрением" и единым "языком". Найти такой язык в "самой жизни", в "повседневности", как это хотел сделать Витгенштейн, невозможно: наша повседневность вся пропитана языками теорий, в ней невозможно обнаружить нейтральных исходных элементов — пытаться сделать это означает в свою очередь стать теоретиком, т. е. стремиться выйти "к истокам". Философ вполне может пользоваться для своих целей эклектической аргументацией, отсылающей в каждом данном случае к той или иной или уже известной, или заново сконструированной аргументативной схеме. Таким образом, философ может свободно двигаться по традиции, аргументируя в каждом данном случае так, как ему это больше нравится. Если философская реакция приводит к дискредитации некоей теоретической акции, то философу этого довольно: ему не нужна тотальная теоретическая война до победного конца. Философ движется не в

духовном пространстве речи и не в материальном пространстве языка, а лавирует в более фундаментальном пространстве их бесконечных различений и пересечений.

Таким образом, философу достаточно ограничить и опровергнуть, и ему не к чему доказывать и обосновывать. Его сфера — это подрывная критика, догматическая и теоретическая в каждом своем пункте и эклектическая и нетеоретическая в ее целом.

Философ реагирует на отрыв теоретика от традиции, он восстанавливает своей критикой прерванную связь. Его собственный дискурс группируется вокруг той тайны, которая есть также тайна традиции — отсутствие у традиции начала и истока, невозможность отрыва и невозможность возврата. Внутренняя пустота философского проекта есть пустота самой традиции. Философская критика не противостоит традиции — напротив, она является ее самым аутентичным продолжением. В борьбе прошлого и будущего (правого и левого) философ обращается к настоящему и его бесконечным возможностям — истории для него нет, история для него есть вечное настоящее ре-продуцирование самого себя.

* * *

19.03.86

Вот все не любят и ругают бюрократов и бюрократизм. Эта всеобщая ненависть носит особый характер — она сильно отличается от ненависти к обычному противнику. Бюрократ — это почти что не-человек. Ведь человеку, по общему мнению Нового времени, должно быть, в первую очередь, свойственно иметь какой-то свой взгляд на мир, свои личные — и в то же время, универсальные — цели, свою веру, свое мировоззрение, свою "философию", свою "идею". Только в этом случае человек приобретает автономию, соотносится со всем миром, т. е. "звучит гордо". А бюрократ не "звучит гордо": бюрократ не имеет каких-то своих личных взглядов на вещи, он является винтиком в машине, знает свое место в ней. Бюрократ исполняет свои функции, но у него нет мировоззрения, он не имеет собственных автономных целей. Сфера бюрократа — это не сфера целей, а сфера средств.

Между тем в современном обществе именно средства универсальны, а цели – приватны. На Западе мировоззрение, вера, идеология, научные убеждения рассматриваются как частное дело – общественным делом является только их внешнее функционирование, которое по отношению к природе этих целей достаточно индифферентно. Для того, чтобы организовать монастырь или бордель, птицефабрику или университет и т. д., следует предпринять примерно одни и те же шаги, заполнить примерно одни и те же бумаги, касающиеся налогов, прав, юридического статуса, рекламы и т. д. Во всем, что касается религии, идеологии, науки и т. д., здесь возникает очевидное противоречие, которое их убивает: они живут только своей претензией на универсальность, но осуществить себя могут только как личное и необязательное мнение. Интеллигент, интеллектуал – этот носитель универсалистского этоса Нового времени – преисполняется поэтому ненавистью к существующему положению вещей и к его символу – деидеологизированному бюрократу.

В поисках выхода западный интеллектуал часто обращается на Восток – но находит там, разумеется, такое же по существу положение вещей. В Советском Союзе по идее господствует идеология – но что это за идеология? Диалектический материализм есть учение о том, что, во-первых, всякая истина страдает односторонностью (хотя бы она даже и была убедительна для разума) – отсюда и прилагательное "диалектический". Во-вторых, что синтез этих односторонних истин не может быть произведен сознанием, ибо односторонность эта свойственна самим вещам, и следовательно, синтез может дать только "материальная" практика постольку, поскольку она приводит через систему организации и управления эти вещи к единству – отсюда материализм. Диалектический материализм есть, таким образом, идеология деидеологизации, картина мира как одной большой бюрократической организации, в которой объективные интересы каждого подразделения должны быть "диалектически увязаны" (если "увязка" не получается, то тогда соответствующее отделение реальности просто закрывается, ликвидируется). Несмотря на свою внешнюю логическую беспомощность, советская идеология по существу превосходит в настоящий мо-

мент любую другую: причина этому состоит в том, что она является, так сказать, идеологией "второго поколения". В то время как все остальные идеологии оплакивают современную деидеологизацию и господство бюрократии, советская идеология фактически признает и утверждает это господство. Другое дело, что, утверждая внеидеологическое господство современных технологически-бюрократических институтов в качестве идеологически оправданного, советская идеология впадает в бесконечные внутренние противоречия, выдавая средства – повышение благосостояния, "построение базы", удовлетворение потребностей и т. д. – за цели. Поэтому на Западе, где бюрократические институты полностью деидеологизированы, они и достигают большего успеха. Советские же идеологи постоянно оказываются в комической ситуации, призывая, скажем, "бороться" за повышение удоя, как будто бы это был не удой, а по меньшей мере, категорический императив – да к тому же и утверждают, что удою мешает в первую очередь именно "бюрократизм". Критика идеологии не является, разумеется, новостью. Марксизм, фрейдизм и ницшеанство начали эту критику и современные структуралистские и пост-структуралистские гуманитарные науки ее продолжили и отшлифовали. Но так же приходится признать, что критика идеологии – или как ее еще называют "второе просвещение" – не находится и в наше время на уровне той тотальной деидеологизации, которая характерна для функционирования институтов, определяющих фактическое развитие современного мира. Причина этому состоит в том, что критика идеологии велась до сих пор под флагом науки с целью замены идеологического, фиктивного знания строгим научным. Критика Нового времени разоблачила идеологическое "сознание" – носителя первого, классического Просвещения – а также соответствующие ему разум, мораль и т. д. как фикции. Было признано, что в каждом человеке не сидит внутри некий "разумный субъект", во всех случаях себе идентичный и что поэтому консенсус в области идеологии невозможен – идеология должна стать частным мнением. Но в то же время критика продолжала руководствоваться идеалом научности: сознание заменилось "подсознательным" или "бессознательным". При

этом "научность" понимания человека радикализировалась: "наука" не ограничилась только описанием механизмов мышления человека на уровне сознания, но и взялась за чисто внешнее, объективное, "материальное" описание человека и его культуры. Именно это внешнее научное описание, к которому сам человек потерял доступ, с которым он не мог более ни согласиться, ни не согласиться, поскольку оно претендовало на взгляд на человека со стороны, против которого всякие возражения со стороны объекта изучения бессмысленны – именно это описание и было интерпретировано как самое интимное в человеке, как его "бессознательное". Поэтому критика идеологии скоро превратилась в "усиленную идеологию", которая по своим последствиям – в том числе и социальным – далеко превзошла идеологию классического периода, которому мы все же обязаны массовым террором Французской революции.

Ницше, как многим сейчас кажется, выступил против науки радикальнее, нежели Маркс и Фрейд, разоблачив в ней волю к власти, чистую претензию на абсолютное знание, дающее право на абсолютное господство. Поэтому для нашего времени характерно обращение к Ницше как к альтернативе, с одной стороны, фрейдо-марксизму, а с другой стороны, современному техническому господству в борьбе за автономию человека против всех видов знания и власти. Ницшеанством пропитана поистине вся современная мысль. Но отвергая ту или иную конкретную форму научности, Ницше полностью сохраняет ориентацию на научный тип мировоззрения как таковой: для Ницше человек есть часть Природы как некоего изначального стихийного единства. Ницше отрицает за наукой возможность концептуализировать это единство, но он тем не менее продолжает его утверждать. Ницше сохраняет представление о Природе как о замкнутом целом, подчиняющемся определенным (хотя бы и скрытым) законам, которому человек принадлежит в качестве части – но это и есть научное представление в чистом виде, т. е. очищенное от спецификации, от вопроса о том, какой конкретный характер имеет эта всеобщая связь или какова природа этой Природы. Ницшеанство есть своего рода научный минимализм, утверждение самой формы научности без всякого

научного содержания. Соответственно, ”бессознательное” у Ницше также присутствует, но оно не определено, оно выступает как простое ”другое”. Поэтому-то ницшеанство и стало в современной научно-гуманитарной практике универсальной формой критики любой конкретной научной теории – при сохранении в то же время непрерывности институализированного научного дискурса.

Перед лицом устрашающих социальных и методологических последствий критики идеологии то и дело раздаются голоса, призывающие назад – к разуму и морали. Но разум есть в Новое время лишь общая форма бюрократической практики. Всякая оппозиция этой практике неразумна,иллюзорна, идеологична, поскольку она вынуждена опираться на некую единую ”картину мира”, которая уже обработана бюрократией в качестве определенного частного мнения, учтенного в бюрократических структурах в качестве ”одностороннего”. Что же касается морали, то мораль есть усвоенная человеком система предписаний, обеспечивающих функционирование современного технологического процесса, от которого зависит жизнь многих людей. Мораль не может быть автономной в условиях, когда осуществление такого индивидуального, ”частного”, морального требования может привести к гибели миллионов – ибо миллионы сейчас завязаны в этом процессе. С начала Нового времени разум и мораль являлись способом выдрессировать человека для выполнения определенных технологических операций надежно и эффективно. Поэтому опора на мораль в оппозиции каким бы то ни было официальным институтам бессмысленна. Мораль есть самая общая форма господства социума над человеком. К морали всегда обращаются те, кто хочет запрячь своих ближних в долгосрочную работу, не предлагая ничего взамен. Иногда ”всеобщую мораль” противопоставляют ”классовой”, скажем, как положительную ценность. Но недостаток классовой морали состоит не в том, что она классово ограничена, а в том, что она вообще является моралью, т. е. средством заставить человека служить фиктивным интересам фиктивного класса. Замена классовой морали на всеобщую означает переход на службу фикции еще более отдаленного и общего порядка – такая замена и происходит сейчас

в советской идеологии по мере стабилизации советского общества и превращения его в "бесклассовое" при сохранении, однако, прежней репрессивной структуры. Попытки построить идеологию, альтернативную официальной советской, бессмысленны, если они сохраняют иллюзию "морально-политического единства советского народа", которому только надо придать другую форму. Такие альтернативные идеологии продолжают быть идеологиями "первого поколения", т. е. еще менее реалистичными и отрефлектированными, нежели советская.

Ориентация интеллигенции на научность связана в большой мере с иллюзией, что с научностью сопряжена "трезвость" и что современное общество управляется научно. Нет, однако, убеждения, более далекого от истины. Современные бюрократические структуры управления не имеют в качестве основы никакого единого научного усмотрения, они не руководствуются никаким единым научным проектом, не имеют единой научной картины мира – как, впрочем, и сама современная наука в ее фактическом функционировании. Бюрократия принципиально эклектична – она пользуется научно-технологическими приемами, если это ей представляется полезным и удобным – но не более того. В этом смысле бюрократия цинична, принципиально непоследовательна, что и приводит интеллектуалов в ужас. Но наравне с бюрократией может мыслить только тот, кто сам мыслит эклектично и цинично – та самая "всесторонне развитая личность", которая по советской идеологии должна прийти на смену государству – так за чем же дело стало?

В современной мысли циническую позицию пытался обосновать Петер Слотердайк в своей книге "Критика цинического разума", в которой он напомнил о том, что цинизм имеет источник в греческом кинизме: Слотердайк противопоставил цинизму правящих кинизм одинокого протеста, свободного от идеологических иллюзий. Для Слотердайка фигуру правящего циника воплощает Великий Инквизитор Достоевского, достигающий благих целей низменными средствами. Фигуре этой, по мнению Слотердайка, следует противопоставить не достижение благих целей благими средствами (т. е. не возвращение к идеологии), а достижение низменными средствами

низменных целей, т. е. элементарной еды, удобств, безопасности и т. д. Звучит радикально – но этот радикализм и вызывает подозрение. Слотердайк апеллирует к киникам, к Диогену, для которого "низменные", т. е. простые, естественные потребности человека определялись Природой. Здесь сразу обнаруживается близость Слотердайка к Ницше – и действительно, Слотердайк довольно быстро переходит к теме "другого", "подсознательного" и т. д., которую он продолжает в своих последующих сочинениях.

Тему эклектизма разрабатывает американский философ науки Пол Файерабенд. Но для него продолжает стоять вопрос о выборе между различными вариантами поведения, о прагматике. Для такого выбора, однако, в свою очередь, не может быть других критериев, кроме бюрократических. Так что Файерабенд колеблется между полным радикализмом, т. е. попыткой самостоятельно определять, что именно из плюралистического мира человек оказывается готов перенять (в результате возникает идеология полного анархизма), и принятием безо всякой критики бюрократических правил игры. В последнее время "калифорнийская школа" Файерабенда, в свою очередь, склоняется к космологизму и к определенной форме природопоклонничества.

Радикальную – и в то же время разумную – позицию в отношении правящей бюрократии можно занять, только если отказаться от всяких форм идеологии, т. е. от всякой веры в то, что отдельный человек имеет непосредственный доступ к миру и этот непосредственный доступ обеспечивает ему автономную позицию. Утверждение это может показаться парадоксальным: не сдается ли человек как раз в этом случае окончательно на милость бюрократических институтов? Где тогда может он найти для себя точку опоры?

Но все дело как раз в том, что тот мир, к которому человек, как он верит, имеет доступ, управляется и формируется как раз этими самыми бюрократическими институтами: то, что человек принимает за "Природу", является на деле произведением бюрократического искусства. Идеологически человек мыслит всегда порядком ниже, нежели институты. В то же время между интересами индивидуума и институтами нет абсолютного конфликта. В свое время существовала теория

"общей воли", которая базировалась на фиктивном представлении о фундаментальном единстве человеческих целей, т. е. на идеологии. Теорию эту сменил современный плюрализм. Но не имеется ли все же достаточного согласия, если не о целях, то о средствах?

Особенно в русской традиции принято клеймить индивидуализм и эгоизм. Более благородным считается отстаивать не свои собственные, а общие интересы. Но "общие" интересы суть на деле частная идеологическая фикция, а вот если кому-либо удалось отстоять собственные интересы и институционально их закрепить, то это потом дает возможность и всем другим использовать возникшие таким образом возможности для своего собственного блага: солидарности в целях у людей нет, но солидарность в средствах очень велика.

Не есть ли, впрочем, сама идеология, само мировоззрение, сама наука только средство? Каждый из нас мастерит свой собственный мир примерно так же, как бюрократия мастерит мир социальный. Материалом для такого дома может служить все, что угодно: любые нравы, идеологии, навыки, вкусы и т. д. В результате получается "человеческая личность", нужным образом дозированная: достаточно своеобразно обставленная, чтобы ее не перепутали с другими, и достаточно тривиальная, чтобы ее опознали в качестве "человеческой". "Человек" не есть какая-то природная, исходная реальность, и гуманитарные науки ошибаются, если думают, что, изучая человека, они постигнут и все прочее – науку, религию, культуру, мир и т. д. "Человек" формируется "нами" по образцам. "Человек" есть только более или менее удачная постройка – но всегда эклектичная, со швами. Поэтому вначале всегда "бюрократ", а уже потом – "человек".

Тут, конечно, возникает вопрос: кто эти "мы", которые выстраиваем человека на основании образцов, инструкций, учрежденческих традиций и навыков и т. д.? "Мы" во всяком случае не суть "люди". По меньшей мере со времен Христа мы знаем, что человеческую жизнь можно прожить и не будучи человеком, что человеческое проживается как проигрывается, что возможна бесконечная, божественная ирония в самом средоточии предельной драмы человеческого существования – ирония воплощения. По меньшей мере с того време-

ни, как Слово стало плотью, плоть стала словом. Из того, что мы проживаем человеческую жизнь, не следует, что мы "люди": речь идет лишь об имитации. Наша жизнь есть имитация имитации, которую мы проигрываем, чтобы "самим" стать имитацией Имитатора (традиционная тема – жизнь как "имитация ариста"). То же относится к искусству, политике, сексу и всем другим частным видам нашей деятельности: мы творим, чтобы стать "творцами", порождаем, чтобы стать "родителями" и т.д. Именно поэтому наша единственная свобода есть свобода имитации. Когда от нас требуют, чтобы мы стали "оригинальными", т.е. встали у начала традиции, у источника имитации и притом в разрыве с традицией, то именно в этом требовании над нами совершается жесточайшее насилие. Начало традиции отсутствует. Это отсутствие начала конституитивно, фундаментально, его невозможно преодолеть никакой теорией, никакой генеалогией, никакой историей: всякая теория, чтобы быть завершенной, должна объяснить свое собственное происхождение – поэтому всякая теория либо противоречива, либо неполна (теорема Геделя). Но это и означает, что всякая теория есть имитация, есть мимезис и никогда не самостоятельное, автономное объяснение "действительности". То, что я здесь называю "традицией", и есть, по существу, эта самая "действительность" – но только действительность, содержащая в себе все свои интерпретации и потому могущая быть только сымитированной, но не "объясненной". Когда от нас требуют стать самостоятельными, новыми и оригинальными – как от нас этого постоянно требует Новое время, выдавая это требование за требование свободы – нас обманывают, погружая нас в рабство идеологии, объясняющей нам, "кто" мы есть: например, что "мы" есть "люди". На деле "мы" пребываем именно в этом отсутствии начала, совпадающем с отсутствием конца, т.е."мы" отсутствуем. И именно этим своим отсутствием мы обеспечиваем наше присутствие в мире в качестве "людей". Но общество не хочет нашего отсутствия, оно ему не нравится и поэтому общество хочет вытащить нас за ушко да на солнышко – хочет, чтобы мы "выразили себя", "проявились", "реализовали свою сущность" и т.п., и не хочет слушать, когда мы говорим: да отвяжитесь вы, нету у меня никакой сущности и нечего мне выражать и проявлять.

Именно нету никакой сущности и нечего выражать – т. е. нету, в частности, и того "ничто", о котором говорили экзистенциалисты и которое выражало себя в "абсолютном выборе": никакого выбора я совершать не хочу, а хочу жить как другие живут и как мне нравится. Если сущности нет, если теории нет, если непосредственного контакта с миром нет и нет "непосредственного вдохновения", то именно остается только имитация, мимезис. Только дело в том, что мимезис бывает разный: имеется бесконечное разнообразие возможностей имитировать что-либо – отсюда и бесконечное разнообразие людских особей, хотя все они равно имитации.

Нас двояко лишают возможности свободной имитации: во-первых, тем, что требуют от нас выполнять свою роль в том месте, где мы застали историю, продолжать, так сказать, "букву", а не "дух". Но "внешнее" продолжение традиции не есть ее имитация, ибо обладает исторической новизной: такое продолжение неотделимо от исторического момента и делает нас пленниками истории. Поэтому нас давит исторический авторитет, вытесняя нас в узкий клочок истории. Но еще более радикально давит нас требование новизны, тоталитарный разрыв с традицией. Мы поставлены в Новое время в центр борьбы между прошлым и будущим (между правым и левым), которые оба требуют от нас жить в истории и быть "самими собой". В этой борьбе отсутствует только настоящее, превращаясь в исчезающий клочок времени, годный лишь на то, чтобы быть окончательно вытесненным новым требованием со стороны прошлого или будущего. В наше время настоящее отсутствует (настоящее – это для нашего времени – "текущий момент", т. е. утекающий, исчезающий момент). Поэтому настоящее есть место и нашего собственного исчезновения, форма нашего отсутствия. На него же и наша надежда – настоящее незаметно. Отсутствие само отсутствует – и слава Богу.

* * *

27.03.86.

Перечитал свою запись от 19.03.86 – в частности, то место, где я пишу об отсутствии начала и о пребывании "я" и "мы" в

этом отсутствии. Мысль эта может напомнить классическую конструкцию, против которой направлена вся современная критика идеологии – а именно, представление о том, что есть какая-то точка вне мира, из которой весь мир виден, из которой видна истина: это так называемая "теория привилегированного доступа", на которой построено все классическое теоретизирование с его представлением о " субъекте", "объекте" и т. д. Современная критика утверждает, что наличие такой точки тотального обзора, наличие такой точки "вне мира"есть фикция. Одновременно с этим критика утверждает, что каждый человек имеет свою точку обзора "внутри мира" и поэтому всякое индивидуальное мышление может и должно быть объяснено только из структуры всего мира в целом – в этом представлении сходится вся современная критика, будь то марксизм, психоанализ, структурализм, постструктурализм, ницшеанство и т. д.: всем этим моделям свойствен "перспективизм", т. е. представление о том, что каждый взгляд имеет определенную перспективу и абсолютной перспективы нет – причем перспектив таких оказывается, вследствие безграничности мира, бесконечное количество, весь мир населяется монадами: в какую точку ни плюнь, попадешь на перспективу, на "точку зрения".

Но такое представление о помещенности каждой "точки зрения" в мир предполагает, что мир все же как-то дан в своей общей структуре, что средства релятивизации всякого мнения доступны нам, поскольку нам доступна более общая перспектива. А это означает, в свою очередь, что мы вернулись к идеологии, но только в еще более устрашающей форме: каждый оказывается под подозрением, что его точка зрения имеет только частную перспективу, и каждый оказывается в состоянии претендовать на "усиленное видение". В результате начинается идеологическая борьба всех против всех. Каждый считает свой взгляд "научным", а взгляд другого – "идеологическим", и каждый трепещет, что может выйти и наоборот.

Мое решение: точка вне мира есть, но из нее ничего не видно и ее ниоткуда не видно. Мы живем в радикальной разлученности "души" и тела, "субъекта" и "объекта". "Мы" и есть точка этой разлученности, этого отсутствия, которое и делает субъект-объектное отношение впервые возможным. Мы жи-

вем в смерти и свободе. Всякая попытка "соединить" душу и тело, достичь "целостности", обрести "видение" и т. д. есть покушение на нашу свободу и нашу смерть. В нашем мире целостность, начало, "видение" отсутствуют, и мы живем в этом отсутствии. Мир есть усмотрение, теория – но никакая теория не может включить в себя свое собственное начало и, таким образом, сама себя обосновать. Началом теории должно быть непосредственное усмотрение (фактов, законов разума и т. д.), но такое тотальное усмотрение отсутствует – это и означает, что теория есть традиция, мир есть традиция. Теория как идеология имеет свое основание в настоящем – в актуальности созерцания, вернее, в претензии на такое созерцание. Традиция имеет свой источник также в настоящем – в актуальном отсутствии такого обосновывающего созерцания.

Традиция есть способ нашего существования в отсутствии. Дальнейшими символами нашей смерти и свободы являются бюрократия и мода. Не зря с самого начала советской власти и до настоящего момента основной темой советской пропаганды является "борьба против бюрократизма", а второй темой – борьба с модой как с "чуждыми влияниями", признаком "цинизма" и т. д. Бюрократия есть свобода нашего существования в пространстве, а мода – во времени. Обе они отрицают всякую идеологическую связанность. В бюрократии мы выходим за пределы мира во множество миров, в перспективу радикального абсурда: всякое заполнение анкеты есть акт освобождения от мира, акт ритуального умирания и возрождения. Так же и в моде мы сменяем постоянно наш мир и наше тело на другие миры и тела и таким образом постоянно умираем и возрождаемся. Между "нами" и модой и бюрократией нет конфликта: конфликт возникает, когда либо "мы", либо "другие" пытаются идеологизировать бюрократию и моду (как, скажем, это имеет место в советской системе или во многих направлениях западной и независимой советской интеллигенции).

На все это можно было бы возразить: если из точки отсутствия нет доступа к миру, то как возможен вообще мимезис? Т. е. почему есть все же нечто, а не ничто? Но если мы не имеем доступа к внетеоретическому, истинному, природному, исходному, "оригинальному" и т. д. миру, то к теории мы до-

ступ имеем. Точнее говоря, "мы" есть интегральная часть теории, как ее отсутствующее начало, как ее "подвешенность в воздухе" (мы и есть тот воздух, в котором она подвешена). "Мы" не рассеяны в целом мире так, что не в состоянии собрать себя, не обойдя его целиком (миф об Изиде), но и не господствуем над ним – а помещены в точку его отсутствия: мы в царстве "не от мира сего". Но как соотносится эта отсутствующая часть теории с ее "присутствующей частью"? Или иначе, если все есть традиция теоретизирования, то как устроена теория? Или: что есть теория теории?

Но вот это как раз вопрос теоретический и поэтому всякий ответ на него будет, в свою очередь, теоретическим, т. е. миметическим продолжением традиции спрашивания и отвечания – и не более того. И ответ этот попадет сразу же в два измерения: бюрократии и моды. Т. е. он будет отмечен и зарегистрирован как таковой и найдет или не найдет себе сторонников.

***

12.05.86

Игорь Смирнов пишет мне по поводу моих прежних заметок:

"Соблазн философа – заговорить от лица еще не говорившего. Стать голосом рабочего. Артикулировать бессознательное. Провидеть будущее. Мыслить животное прозябание как позицию, с которой вещается истина о человеке. Оригинальность твоих суждений в том, что ты хочешь научить говорить бюрократа и читательницу журнала мод. Бюрократу ты даешь возможность превзойти любого из нынешних критиков идеологии. Модницу убеждаешь в том, что ее сегодняшняя мода безначальна и бесконечна. После того, как дан был голос отверженному (трудящимся, например) и подавленному (природному, например), ты даешь голос отвергающему (бюрократии) и подавляющему (моде). Заговорила чистая социальность. Не подумай, что я пишу это в осуждение тебе. Как раз наоборот: в поддержку. С признательностью за то, что заполнил пробел. Но ведь есть и другой путь – анализ самого философского соблазна. Почему, собственно, философ не может философствовать от собственного лица? С какой стати

он теряет себя, чтобы стать рупором трудящихся масс или инвокацией природы? Потому что у него нет твердой, своей социальной позиции? Или потому, что предпосылкой философствования служит тотальная деидентификация философствующего? Почему философ всегда ищет социальной поддержки – в массовых движениях, в университетах, у власть имущих, у женщин? Твоя апология моды, ориентированная – объективно – на женские социальные ценности, стоит в том же ряду, что и адресованные женщинам письма Чаадаева или философия Вл. Соловьева. Кому бы еще не говорившему ни давал голоса философ, он всегда в конечном счете обменивает свой пол на противоположный (или на противоположный противоположному)."

Конечно, философия есть любовь к Софии, к истине. Временами хочется видеть истину обнаженной, временами одетой по моде. Философом, как и любым смертным – но, возможно, еще более, нежели другим смертным – владеет желание, эрос. Желание руководится не законами, а прихотями. Поэтому философия – в отличие от науки – прихотлива (похотлива?). Эрос полиморфен: чтобы стремиться к истине, к мудрости, к Софии, надо и быть отчасти мудрым, – не только любящим, но и любимым, женственным. История философии легко прочитывается как история различных типов сексуальной практики (не только в рамках фрейдистского ассортимента: "Мама, папа и я – вот и вся наша семья"). Истина-София фигурирует то в качестве женщины-вамп, то инженю, то бляди – а то и в образе прелестного мальчика-ученика или белокурого супермена. Возможны и многие другие варианты. Но разумеется, эротическая полиморфность не может служить ответом на фундаментальный вопрос: "Почему философ не может философствовать от собственного лица?" Скорее, полиморфность эта является вариантом вопроса.

Вопрос о лице философа, однако, может быть встречен следующим, более общим вопросом: "Кто из смертных вообще может говорить от собственного лица?" Во всяком случае, в реплике Смирнова предполагается, что никто: в лучшем случае, речь может идти о "твердой социальной позиции". Но люди рождаются и умирают, а социальная позиция остается: можно ли считать социальную позицию говорящего его "лицом",

от которого он говорит? Это уже тогда не лицо, а маска. Философ не хочет говорить от имени маски, не хочет "идентификации" (как ее хочет ученый, политик, рабочий и т. д. – т. е. все, имеющие твердую социальную позицию и опирающиеся на коллективный дискурс). Проблема только в том, есть ли вообще у смертного "лицо". Или самое большее, на что можно расчитывать, есть смена масок или изобретение оригинальной маски?

Все мышление Нового времени вплоть до настоящего момента можно свести к двум основным мыслям, бесконечно вариирующимся и комбинирующимся:

1. Истина внутри нас: истина открывается в самоанализе, в установлении в нашем собственном мышлении универсальной непреходящей компоненты. Благодаря этому человек обретает достоинство, права, равенство, автономию: в качестве смертного он изнутри приобщается к бессмертному. Источник этого воззрения – в платонизме (созерцание в глубине себя самого вечных идей). Затем уже в Новое время поворот к себе самому осуществляет Декарт, и, начиная с Просвещения и вплоть до, по меньшей мере, феноменологии Гуссерля, понятая таким образом субъективность обосновывает весь современный мир, начиная от научного исследования и автономного художественного творчества и кончая политической демократией.

2. Усмотрение истины внутри себя есть фикция, иллюзия, идеология. Человек определяется тем местом, которое он занимает в целом мира. Никакого непосредственного доступа к вечному и бессмертному человек не имеет – человек радикально конечен. Идеология должна смениться наукой, т. е. объективным описанием мира, каков он есть, и через это чисто внешнее описание откроется истина о человеке, каков он есть. Именно в этой перспективе "лицо" сменяется (точнее, идентифицируется с) "социальной позицией", поскольку парадигматическим оказывается место человека в социальном мире.

Все современные теории представляют собой более или менее изысканную комбинацию из этих двух основополагающих интуиций. Каждая обвиняет другую, что она либо, претендуя на чисто внешнее описание, прибегает к интроспекции и таким

образом остается "идеологичной", либо, претендуя на чистую интроспекцию, прибегает ко внешнему описанию и таким образом выступает как "отчужденная". Предельным вариантом можно считать хайдеггеровскую позицию, лежащую в основе современного философского постмодернизма и состоящую в том, что хотя человек определяется его местом в исторически разворачивающемся мировом целом, целое это невозможно описать, и поэтому оно может только внутренне переживаться как недоступность всякой истины, как внутренняя оставленность истиной, которая, однако, в то же время именно через это свое отсутствие о себе заявляет (в обычных идеологических и позитивистских типах мышления истина "забывается" именно потому, что ее фундаментальное отсутствие "забывается", скрывается за фиктивными истинами, за масками). В хайдеггерианстве можно видеть, кстати, это рыцарское томление по идеальной возлюбленной, которое обнаруживает себя в радикальной аскезе, не давая любящему возможности ослабить это томление плотскими удовольствиями.

Современное сознание раздвоено между этими двумя возможностями мышления: идеология привлекает, поскольку она обосновывает привычные демократические ценности, такие как гуманизм, автономную этику, право, равенство и т.д., но в то же время постоянное сознание ее фиктивности не дает спокойно спать. В то же время научная критика идеологии кажется более убедительной, но ведет к возникновению тоталитарных идеологий и во всяком случае к государственному контролю, введению нового неравенства, подрыву этических норм, иррационализму и распаду "интерсубъективности", т. е. межчеловеческой солидарности. В этих условиях современная мысль являет собой зрелище танца на месте: шаг вперед к критике идеологии немедленно компенсируется двумя шагами назад, т. е. усиленной идеологизацией, в результате чего вся современная политическая система постоянно колеблется между призывами к "правам человека" и апелляцией к внешнему государственному контролю для их обеспечения.

Вопрос стоит поэтому следующим образом: возможно ли обосновать автономию индивидуума без того, чтобы прибегать к скомпрометированным традиционно-идеологическим представлениям о способности человека к чисто внутреннему постижению абсолютной истины?

Я полагаю, что это можно сделать, если разделить два утверждения: 1) человек определяется социумом и 2) этот социум описывается научно извне. "Человек определяется социумом", "человек даже есть социум" — с этими характерно марксистскими утверждениями я готов согласиться. "Социум описывается так-то и так-то" — с этим я не готов согласиться. Я определяюсь социумом, поскольку я не имею "своего лица": ни про какую свою мысль, ни про какое свое чувство я не могу сказать "мое чувство", "моя мысль". Все где-то услышано, усвоено, переработано, скомбинировано. Ничего своего — кроме, пожалуй, самого социума, из которого все это взято. Как раз именно мой социум есть единственное "мое" во мне. Книги, которые я читал, речи, которые я слышал, лица и их выражения, которые я помню — все это не существует ни для кого другого. Было бы ложно и даже просто абсурдно говорить, что меня сформировала какая-то страна (скажем, Россия), какая-то социальная группа и даже какое-то время. Все внутри меня чужое, не мое, но все это случайно, фрагментарно, не укладывается ни в какую схему. Я помню, что много читал об ацтеках, и они впечатлили меня больше, нежели Солженицын, которого я читал параллельно. Еще больше впечатлил меня Пруст, которого я читал, когда долго лежал прикованный к постели, и еще больше — какие-то интонации каких-то людей, которые сейчас уже умерли или еще живы, но никогда ничего не написали и не напишут и вследствие своей полной незначительности для мирового духа и классовых битв в свою очередь не принадлежат, в сущности, ни к какой "социальной группе" и т. д.

В основе современного мышления, ориентирующегося на критику идеологии, лежит представление о возможности описать человека в контексте его внутримирского существования. Так вот я думаю, что такое описание невозможно. Описывающий и описываемый находятся в равном положении: их мышление определяется разрозненными фрагментарными, трудноуследимыми впечатлениями и их комбинациями и при этом описывающий очень много усваивает у описываемого и берет это как свое, хотя думает, что занимает "метапозицию", а описываемый в свою очередь либо радостно прикидывается походящим под описание, либо увиливает от него, но в лю-

бом случае такое описание для него – лишь одно из многих жизненных впечатлений.

Эта стратегия идентификации и увиливания и составляет саму стихию философского мышления. Верно, что философ говорит "не своим голосом", но лишь только потому, что он не хочет петь с чужого голоса, утверждая, что это его собственный голос, как это делают многие. Вместо этого философ увиливает от своей социальной роли, привлекая к рассмотрению возможные позиции и впечатления, которые модифицируют ту картину социума, которая ему навязывается. Философ не занимает социальной позиции просто потому, что создает себе другой социум с другими позициями. Или точнее, он демонстрирует фиктивность, сделанность социума как такового. Общество, мир и т. д. – все это скомбинировано мной, все это фиктивно, хотя и состоит из "готовых частей" и методы комбинирования достаточно известны. "Мое общество" – это тоже общество, но это не "ваше общество". При этом пролетарий, природа, бюрократ, модница – все это лишь возможности ускользания. Маркс распространялся про пролетариат и "пролетарскую позицию", на которой стоял, чтобы создать для себя собственный социум, который не был бы ни социумом немецкой профессуры, ни миром гегелевского мирового духа и в котором он, Маркс, чувствовал бы себя одиноко, уютно, защищенно от всякой критики (по необходимости буржуазной, так что ее можно было бы не принимать всерьез) и т. д. Вольно же было пролетариям принимать все это за чистую монету.

Итак, социум есть коллаж, а не живое, реально существующее целое, которое можно изучать научно. Современное искусство имеет множество направлений, но при этом оно обладает внутренним единством: произведение современного искусства есть коллаж – вне зависимости от того, есть ли это коллаж из красок и геометрических форм, тех или иных фигуративных элементов, объемных объектов, политических образов, психологических или идеологических конструкций и т. д. Постмодерное сознание, разрушающее в наше время традиционно авангардистские представления о направлениях, исторических эпохах и т. д., обнаруживает внутреннее единство всего современного искусства как коллажа. Современное мы-

шление и современный мир не в меньшей степени есть коллаж – эпох, методов, новостей, социальных групп, психологических состояний и т. д. Классическое сознание Нового времени породило искусство, в котором существует природное единство, и общество, рассматриваемое как организм, как единство, имеющее объективную, рациональную основу. Единство коллажа не имеет такой основы – это субъективное, механическое, мертвое единство. Т. е. это единство, в котором присутствует не только живое, но и мертвое.

Возможность философского мышления состоит в первую очередь в обнаружении присутствия мертвого и мертвых. Для меня бюрократия и мода важны их разрушительным, умерщвляющим и в то же время сохраняющим началом. Просвещение, т. е. Новое время, захотело порвать с прошлым, с умершим, захотело быть только живым, начать заново, породить само себя. Поэтому вся философия Нового времени мыслит исключительно в терминах живого – и именно поэтому она превратила мир в мертвых механизм: кто хочет запретить смерть, изгнать смерть, тот неизбежно умерщвляет собственное мышление. Новое время захотело отказаться от традиции и создать науку, которая изучала бы только живое, присутствующее, то, что есть. Оно создало искусство, в котором мертвое оказалось под запретом и только "природа" могла быть представлена в ее "природных" формах. И если в период модернизма, критики идеологии и веры в науку коллаж интерпретировался как более глубокая и в этом смысле "подлинно реалистичная" картина мира, то сейчас произвольно-субъективный характер коллажа ни для кого не остался секретом. Мой социум в первую очередь потому именно "мой" и ничей другой, что он хранит в себе умерших, что в нем присутствуют те, кто для "науки", для наблюдения, для жизни отсутствуют. Мой социум есть то "единство живых и мертвых", которым называет себя Церковь (Церковь есть коллаж).

Когда я говорю "мой", "субъективный", я имею ввиду: никому не доступный, кроме меня, при том, что все его элементы не мои, т. е. представляют собой "реди-мейд". При этом я не утверждаю, что знаю, что такое "я" или "субъект". Сами эти понятия суть в свою очередь готовые блоки, известные мне из традиции и которыми я могу как угодно манипу-

лировать. Все, что я знаю, – это то, что я рожден и умру (именно знаю из традиции: никакой имманентной внутренней уверенности в этом, на которую ссылается Хайдеггер, у меня нет) и что у меня нет другого выхода как прожить обычную человеческую судьбу, заключающуюся в постепенном старении и представляющую мне пространство и материал для того коллажа, который я обречен лепить, хочу я того или нет (ибо само хотение и нехотение составляют часть коллажа).

Эта обреченность есть реальность, которая не позволяет мне ссылаться на какую-то возможность внутреннего непосредственного откровения (в форме ли "разумного усмотрения", либо "мистического озарения" – все равно), но в то же время позволяет мне игнорировать претензии другого на объективное описание моей собственной ситуации, ибо я вижу в этом другом всего лишь коллегу по коллажированию, с которим я рад поделиться опытом или позаимствовать у него пару удачных приемов – но не более того. Поскольку другой хочет засунуть меня в свой коллаж и изображает дело так, что это не коллаж, а реальность, я сопротивляюсь и говорю: мы, т. е. я и пролетарии, или я и бюрократ, или я и страдающий брат мой в Никарагуа (Афганистане, ЮАР и т. д.), этого вам не позволим. Но когда меня наконец оставляют в покое – например, в эмиграции, где мало кому интересно, что я думаю, где моя позиция в любом случае твердо не фиксирована и поэтому мне не требуется от нее увиливать – в душе моей, предоставленной самой себе, начинает звучать не один голос, а мириады голосов (видимо, таков же опыт Бахтина во внутренней эмиграции) и ко всему из того, что они говорят, я отношусь с равным благожелательным интересом (равным патологическим раздражением).

***

14.06.86

Уже которую неделю телевидение здесь, в Германии, говорит только о Чернобыле, о катастрофе с тамошним реактором. Часами, сутками, неделями показываются крупным планом жующие коровы, салат, морковь, бидоны с молоком, детские площадки и т. д. Все это тривиальное, обыденное, ни-

как не изменив своего внешнего облика и оставшись лежать, расти и жевать на своих местах, вдруг стало интересным, демоническим, несущим угрозу: оно жует, лежит, растет, а камера все показывает, все надеется, что в нее попадут эти невидимые лучи, что салат вдруг покраснеет или посинеет, что корова заговорит человеческим голосом. Но нет, природа не открывает своих тайн, своих тайных ран, своих потусторонних угроз.

Торжество Шкловского и Брехта. Искусство как прием. Концептуализм во весь телевизионный экран. Усилия поколений европейского авангарда, бившегося десятилетиями над механизмами остранения, над эстетикой отчуждения, над тем, как сделать тривиальное зримым, оказались ничтожными перед силой Излучения, которое облучает, излучает, лучится, но все это невидимо, в одном воображении – умный свет, внутренний свет, невидимый, но все преображающий свет.

И опять все идет из России. И опять в России гибнут люди. И опять все кончается эстетикой.

Но, конечно, западных комментаторов больше интересует этика. Отовсюду несутся вопли ужаса: не хотим войны, смерти, катастроф. Чернобыль – везде. Чернобыль открыл нам глаза на пороки цивилизации, на ее угрозу, на тщетность прогресса.

Итак не хотим смерти. Значит, выходит если нет войны, то и смерти нет? Они что считают, что если они не будут строить атомных электростанций, то будут жить вечно? А все прочие, которые уже умерли и потом умрут – в том числе и сами эти комментаторы – и притом без всякой войны? Но говорят, что вся цивилизация может погибнуть, вся культура. А что такое культура, как не задаваемый каждый раз заново вопрос – перед лицом заранее известного ответа? Ничего другого в культуре нет – а это будет всегда. Вариации же несущественны. Гуманизм, борьба за мир – просто тошнит от всего этого.

* * *

15.06.86

Да-да, именно это внутреннее излучение.

Очень часто кажется, что его не хватает, и тогда чувствуешь себя человеком русской культуры. Не хватает радиации.

Характерно, что вся современная русская самиздатская, и тамиздатская, и эмигрантская литература, в сущности, имеют одну тему, ищут ответить на один вопрос, который уже один раз поставил Ницше в своей работе "Се человек": почему я гениален?

Это, действительно, очень трудный вопрос, и он стоит в наше время практически перед всеми. Особенно в СССР, где человека все время ужимают, все время заставляют его молчать, все время бдят над ним, так что у него, естественно, возникает вопрос: видимо, я гениален? Иначе "они" не стали бы так бояться каждого моего слова? Видимо, я обладаю таким даром слова, что если хоть раз, хоть случайно что-нибудь скажу, то все треснет и развалится?

На Западе гениальность исчезла, растворилась. Каждый может говорить, что хочет, в полной уверенности, что это не имеет никакого значения. Критериев больше нет, плюрализм культуры их растворил, раздробил – и поэтому гений демократизировался. Гениальным стало "молчаливое большинство", эта статистическая масса, которая своим голосом, своими деньгами, опросами общественного мнения все решает. Решает и сама не знает, почему она так гениальна? Откуда у нее это право решать и судить? Итак, и на Западе, и на Востоке гениальность стала массовым явлением в условиях невозможности гениальности. Поэтому гениальность – и в первую очередь собственная гениальность – стала такой универсальной проблемой.

Часть современных русских авторов решает проблему своей гениальности достаточно традиционно. Одни считают, что их гениальность проистекает из того, что они имеют какую-то особенную глубокую связь с Россией и русской Церковью – связь, которой другие не имеют. А они имеют – и потому их все ненавидят и гонят.

Другие полагают, что их отличает какая-то особенная страсть, какое-то особенное внутреннее горение, которое, может быть, внешне и не так видно, но внутренне их отличает. Есть и другие варианты в этом же роде. Я называю их тради-

ционными, поскольку они продолжают традицию противопоставления: гений – толпа, и тем самым не видят современного вопроса: почему толпа гениальна, хотя она всего навсего толпа?

Более современный и очень приближенный к фактическому опыту современного советского человека вариант: раскол сознания на дневное, тривиальное и ночное, гениальное: подсознание здесь сливается с культурной традицией, отрицаемой государством и массой. Но ведь гениальный ночью не забывает об этом и днем. В традиции Набокова гениальность часто отождествляется с владением языком, его магией. Аристократизм как аристократизм языка, как способность увидеть мир "абсолютно" и передать это видение словом – способность, связанная с происхождением, с ранним опытом счастья, дающим эталон для райского, абсолютного зрения, способного различать в жизни между истинными, райскими и пошлыми, вульгарными чувствами и объектами. Но у кого детство – иное? Еще вариант – герой контркультуры. Его протест – свидетельство его гениальности, его избранности, хотя бы протест этот уже выглядел автоматизированным, привычным, вошедшим в массовое сознание.

Еще вариант: поиск своего "я" на грани несуществования, напоминающий Беккета. Герой гениален и изотеричен, поскольку он живет в несуществовании, по ту сторону смерти: его сознание фрагментарно, пропитано тайной. Все это так – но не так ли живем и мы все? Что это в самом деле – изотеризм или реализм без берегов?

Современному человеку уже нечего найти в себе. В его детстве поселился Фрейд (которого не зря так ненавидел Набоков), принеся в детский рай всю комбинацию из змея, древа и Евы. Его смерть проблематична – она перестала быть абсолютным событием, моментом конечного созерцания и суда над смертным, а распалась на множество физических, химических, медицинских, юридических и прочих процессов. В искусстве, социальной практике и т. д. утратились критерии качества и вкуса, которые ранее отличали человека неординарного от толпы. Человек окончательно растворился в природно-социальных процессах, но таким образом, что и сами эти процессы растворились, распались. Природа и социум стали не

менее фрагментарными, нежели человек – отсюда современный интерес к экологии, которая должна искусственными, техническими средствами восстановить утраченное "органическое" единство природного.

В этих условиях человека стало нельзя отличить от его не "я": пространство "я" потеряло четкие границы – оно также может считаться вообще несуществующим, как и быть прослеженным до бесконечности. Прежде границы "я" были определены, в Новое время они стали сокращаться, что породило целую литературу, пытавшуюся определить эти новые границы и укрепиться в них, сколь бы ничтожно малое пространство они ни очерчивали, – но укрепиться с очевидностью, как к тому призывал еще Кант, уже давно провозгласивший принцип "обмена территории на безопасность".

С того времени границы "я" настолько сжались, что территория превратилась во что-то несуществующее, в чистое "ничто", которое экзистенциалисты и провозгласили в финале этого процесса источником человеческого достоинства и его последней крепостью.

Однако и ничто не продержалось долго: оно распалось на множество "ничтожеств" в тот момент, когда распалось на фрагменты противостоящее ему "все" мира. Человек стал этим одним из многих "ничтожеств" – он утратил гениальность демонического, гениальность "ничто", и эту утрату уже нельзя ничем компенсировать. Но и отделяющие его от не "я" границы начали стираться. Человек массы – "ничтожество" – гениален тем, что он может делать более или менее все, что делает масса. Речь здесь не идет о массе как о едином целом, противостоящем личности: масса как единое целое распалось вместе с личностью. Речь идет о бесконечности социальных и природных возможностей, открытых для современного человека. В современном обществе трудно найти двух схожих людей – и не потому, что современные люди так уж оригинальны или стремятся к оригинальности, но просто потому, что они, вследствие разобщенности их жизни и многообразия социально открытых им вариантов поведения, уже не в состоянии достичь сходства. Современное общество крайне дифференцировано, но таким образом, что каждый может выбрать себе любой вариант или комбинацию вариантов. В результате

каждый из членов современного общества крайне специализирован и ему, в сущности, не о чем говорить с другим, поскольку у него ни с кем нет общего опыта, а с другой стороны, каждый легко может занять место другого: между мной и другим нет одновременно и ничего общего, и никакой дистанции.

Отсюда возникает это новое переживание гениальности, когда каждый в равной степени гениален и поэтому проблема гениальности превращается в универсальный горизонт существования. Мое "я" узнает себя повсюду и нигде: я так же не могу определить, что принадлежит "только мне", как и то, что принадлежит "только другому".

Но конечно, особенно остро это переживается в Советском Союзе, поскольку там над всеми равно тяготеет идеологическая власть. Одна идеология – лучшая и гениальнейшая в мире – провозглашена правящей: принадлежность к ней делает каждого советского человека гениальным. Но это еще не все: никто в эту идеологию не верит, все над ней издеваются. Отсюда возникает следующее естественное рассуждение: если я не верю в самую гениальную идеологию нашего времени, если я осмеливаюсь издеваться в глубине души или тем более открыто над самой могущественной властью в мире, то моя гениальность уже не имеет никаких границ. И далее: мои издевки, комментарии, возмущения вызывают всеобщее сочувствие – это означает, что я говорю истину, что обнаруживаю скрытое, что я провозглашаю очевидное, но обличать невидимое – основная функция гения. Таким образом, приходится признать, что характерное для советского человека обостренное переживание собственной гениальности является производным от претензии на гениальность, выдвигаемой самой советской системой. Эта система, действительно, порождает морально-политическое единство советских людей – но единство не согласия, а неудовольства, уловок, увиливаний, иронии и т. д., образующих в целом специфическую атмосферу снисходительного сообщничества. Этой объединяющей людей атмосфере противостоит индивидуализм Запада, обычно оцениваемый как "бездуховный". При ближайшем рассмотрении бездуховность эта означает неготовность западного человека забросить все свои дела как неважные и заняться единым важ-

ным делом, а именно: тем делом, которое сам обвинитель рассматривает как важное. Для советского человека все частное неважно, поскольку он знает тщету всякого конкретного занятия перед лицом общественного механизма, которое это занятие интерпретирует и использует по-своему. Для западного же человека, привыкшего к фрагментарности, не очень понятно, почему чьи-то чужие проблемы, хотя бы и очень возвышенные, должны быть важнее его собственных.

Отсюда — трудности советской гениальности при столкновении с гениальностью западной. Однако трудности эти не непреодолимы, ибо оба эти типа гениальности имеют общий признак: они являются гениальностями молчаливого большинства, сколь бы ни красноречивы были его отдельные представители. То ироническое недоверие, которое советский человек испытывает по отношению к власти, человек западный испытывает ко всему вообще. Поэтому советская гениальность вызывает раздражение, когда она противопоставляется западной "бездуховности", и сочувствие, когда она предстает как ее специфическая разновидность (хороший пример — успех "соцарта").

* * *

16.06.86

Как ни откроешь последнее время советские газеты или журналы, как ни почитаешь советские романы и рассказы — так везде нравственность, морадь, идеалы... Просто тошнит. И интересно, что эта тягомотина отчасти нравится и в эмиграции. Такой эффект, видимо, связан с тем, что советская пропаганда долгое время утверждала, что есть только классовая, исторически обусловленная мораль — и поэтому апелляция к внеклассовой, "вечной" морали представляется многим возможностью осудить с этой более общей моральной позиции советскую политику, прикрывавшуюся частным, классовым интересом. Таким образом и возникла эта оппозиция: вечная универсальная мораль против всякого частного эгоистического интереса, в том числе и классового интереса. "Классовая мораль" осуждается в рамках этой позиции как дефектная, поскольку коррумпирована частным классовым интересом.

При этом как-то оказался упущенным из виду следующий вопрос: действительно ли "классовая мораль" советской пропаганды функционирует как прикрытие для классовых интересов рабочих или, скорее, наоборот, это понятие используется для оправдания репрессий против этих интересов? Несомненно, что верно последнее. Мораль во всех случаях функционирует как идеологическое оправдание репрессий. Так и апелляция к классовой морали возникла в тот момент, когда потребовалось вновь подчинить рабочие массы господству государства и заставить их распроститься с их традиционными экономическими требованиями, понятыми официально как "пережитки капитализма в сознании масс". В тот момент, когда государство от диктатуры пролетариата эволюционировало в своем самосознании к "государству всего народа", мораль стала в официальном советском сознании вновь универсальной моралью. Теперь уже западное "капиталистическое общество" стало обвиняться не столько в том, что его "лицемерная мораль" выступает с претензией на всеобщность, сколько в том, что эта его мораль именно лицемерна, прикрывает частные интересы и т. д. Апелляция к универсальной морали функционирует как идеологическое оправдание репрессий против "коррупции" и "эгоизма", т. е. против всяких попыток населения выйти или хотя бы вывернуться из экономической кабалы.

В советском официальном сознании всегда соседствуют эти два мотива: 1) советская система как неслыханное, абсолютно новое общество, рвущее со всем старым, в том числе старыми моральными традициями, и 2) советская система как воплощение "тысячелетней мечты человечества", как конечная реализация всех человеческих традиций, в том числе моральной. Акцент в официальном дискурсе периодически переносится с одного понимания на другое, но при этом оба постоянно имеются в виду. В любом случае, однако, "стремление к добру" понимается как пожертвование во имя другого, как желание "сделать другого счастливым", над которым, начиная с Герцена, иронизировали вся русская философия и литература: комическую картину представляет собой множество людей, из которых каждый несчастен, так как жертвует собой, чтобы сделать другого человека счастливым. В пере-

воде с языка личных на язык официально-экономических отношений это означает добровольное согласие человека на неограниченную экономическую эксплуатацию его со стороны государства как объединения "других", во имя которых следует жертвовать согласно универсальной морали.

Вся сомнительность этого морального пафоса становится ясной при рассмотрении следующего вопроса: когда человек становится ближе другому – когда он жертвует во имя системы, которая закабаляет их обоих, или когда он настаивает на собственных желаниях и потребностях, предоставляя другому делать то же самое? Только очень примитивное политическое сознание полагает, что общество можно организовать только тогда, когда все его участники в равной мере отказываются от "эгоизма" – в равной мере репрессированы. Искусство политики состоит в увязывании различных интересов таким образом, чтобы создать общественный механизм, при котором реализация желаний одних не мешала бы другим. Искусство, как символическая реализация опасных для общества желаний, в немалой степени служит этой цели. Советская система криминализирует своих граждан тем, что ставит их в условия перманентного отказа от практически любого удовлетворения практически любых своих индивидуальных желаний, а советская литература и вся культура в целом грозят этим криминализированным системой гражданам моральным отлучением. Универсальная мораль – это лозунг любой политической реакции и государственной консолидации. Те, кто пытается критиковать советскую систему с "правых" позиций традиционных моральных ценностей, просто не замечают, что времена давно переменились, оставшись теми же самыми, и что они повторяют лишь то, что для самих советских идеологов стало уже давно общим местом.

Необходимость общественной морали обычно обосновывается тем, что без такой морали общество превращается в войну против всех, в арену борьбы индивидуальных эгоизмов, не сдерживаемых никакой солидарностью и делающих нормальное функционирование общества невозможным. Те, кто аргументирует подобным образом, исходят из представлений о том, что "эгоизмы" имеют принципиально противоположные цели, т. е. что без морального довеска началась бы

борьба за взаимное уничтожение. Такова действительно традиционная просветительская модель в духе Гоббса, но ее не следует принимать без критики. Реализация собственных желаний создает между людьми сотрудничество, лежащее глубже морального. Всякая инициатива другого, сумевшего чего-то для себя добиться, служит и мне образцом для достижения моих собственных желаний, которые могут лежать, и как правило лежат, совсем в другой плоскости, не представляя для другого угрозы конкуренции. Для того, чтобы организовать общество по борьбе за моральные ценности и моральное перевооружение, требуется примерно то же самое, что и для того, чтобы организовать порнографический журнал – в Советском Союзе невозможно ни то, ни другое: вот почему победа морали невыгодна и моралисту. Обществу по борьбе с порнографией следует еще десять раз подумать, прежде чем поддержать законы, по которым если вначале и запретят все порнографические журналы, то затем, вероятно, разгонят и само это общество. Победа морали разрушает это более глубокое сообщничество между людьми, основанное на сходстве их природы и ситуации в мире и делающее самых ожесточенных конкурентов зависимыми друг от друга и внутренне солидарными.

Мораль разрушает эту солидарность, потому что она не знает пощады – другой для нее преступник, а не конкурент, с которым всегда возможно беспринципное соглашение. Поэтому мораль не цементирует общество, а тотально разрушает его, заменяя его диктатурой привилегированной группы, воплощающей "общий интерес". Все граждане такого тотально морализированного общества втайне мечтают о недозволенном, глубоко инфантильны и несчастны.

Разумеется, никакая модификация системы не может создать ситуации, при которой преступность была бы исключена. Но борьба с преступностью – дело полиции, а не морали. Все эти "проклятые вопросы" вроде: в чем природа зла – в социальной системе или человеческой природе и т. п. – лишь наводят скуку. Прилично воспитанный и образованный человек не становится перед "моральными проблемами" или, еще того хуже, дилеммами: он знает во всех случаях, как ему следует поступить. То же касается и человека, от рождения наделенного благородством натуры. А если кто докатился до то-

го, что перед ним встали "проклятые вопросы", тот в любом случае поступит как свинья – тому свидетельством, в частности, и хваленые романы Достоевского.

* * *

8.07.86

Все пишут нынче о том, что надо вернуться обратно к природе, к ее целостности, и оплакивают разрыв человека с природой: говорят, что субъективность вышла из единства природы с целью овладеть ею, подчинить себе ее и назвала это состояние автономии и господства разумом – а теперь несчастна, поскольку вместе с внешней природой подавила и свою внутреннюю. Такова "Диалектика просвещения" по Адорно и Хоркхаймеру, о том же говорят постмодерные французы или цинический Слотердайк. Другие же защищают разум и говорят, что путь обратно в природный рай невозможен и следует стремиться к разумному согласию, на основе сохранения автономии "критической личности".

Во всей этой дискуссии масса путаницы. Во-первых, разум вовсе не идентичен "субъективности", "личности", "я" и т. д. Декарт открывает разум в тот момент, когда скепсис разрушает все, на чем личность держится. Разум обладает своей экстатичностью, своей внеперсональностью: математические или логические выкладки неуследимы для индивидуального сознания, так же как и законы рационализированной экономики или рационализированной морали. Разум обвиняют в умеренности, в буржуазности: вслед за Ницше или Батаем нас призывают раствориться в Другом, выйти из себя, отдаться року, отказаться от самосохранения. Но кто, как не разум, уводит нас за пределы нашего индивидуального существования? Отдаться разуму – означает как раз отдаться смерти, отказаться от себя, открыться внеперсональному, воплощенному сегодня в компьютерной технике – и это, несомненно, более радикальный экстаз, чем экстаз революционный или эротический, который при всем желании не может стать "перманентным". Современный разум породил бомбы и ракеты, которые могут уничтожить все живое. В то же время природопоклонники призывают нас смириться с экологическим ста-

тус-кво и жить в мире перманентной пошлости. Спрашивается: разум или "другое" более буржуазны и ординарны? Разум или "другое" более ориентированы на самосохранение?

Во-вторых, как раз природа есть то, что изолирует одно от другого, разрушая единство: природа предполагает все же неизбежно категории времени и пространства, которые и суть категории разделения. Мы выходим из природы как раз для того, чтобы обрести единство, которого "по природе" у нас нет. Мы стремимся к "истоку", к "оригинальному", каким может быть разум, но каким природа сама по себе быть не может. Отдача себя во власть разуму есть именно экстатический акт — акт готовности признать определенный аргумент лучшим аргументом и на этом основании последовать ему. Разумеется, готовность эта не спонтанна, в ней нет ничего мирного, это насилие над собой и другими. Но ведь Ницше и призывает, скажем, к насилию, любит его — зачем же он, определив разум как "волю к власти", на этом основании разум осуждает? Борьба с разумом ведется то под лозунгом экстаза и "другого", то из страха экстаза и "другого" — оба аргумента постоянно взаимопересекаются, путаются и из-за этого вся дискуссия действует раздражающе.

На деле все прочие "другие" — эрос, бессознательное, воля к власти, экономические отношения, язык и т. д. — строятся по образцу разума и контролируются логическими операциями. Разум живет парадоксом: речь о разуме сама должна быть разумна, критерии разумного заключены в самом разуме, отличение лучшего аргумента от худшего происходит в самом этом аргументе и т. д. Но этим же парадоксом и живут и все другие обращения к истоку: речь о бессознательном сама должна быть его "истинной" манифестацией, речь об экономических отношениях сама должна быть выражением "истинных" экономических отношений и т. д. Поиск исходного движется в порочном кругу, исток всегда мифологичен: божественное обнаруживает себя в собственной речи о себе.

Мало что меняет здесь и то, что можно было бы назвать негативной метафизикой: Хайдеггер и Деррида. Для Деррида поиск источника предполагает его отсутствие, тождественное присутствию: источника нет, поэтому его и ищут, источник оповещает о себе своим отсутствием (Бог оповещает о себе

богоставленностью), но в то же время, само движение поиска возможно только как реализация речи, исходящей из источника. Таким образом, предлагается следующий выход из парадокса: источник не обнаруживает себя в нашей речи в том смысле, что мы как-то демонстрируем его – указываем на него, делаем его прозрачным, открываем его для созерцания и т. д., но в то же время наша речь свидетельствует об источнике, поскольку она сама из него проистекает: источник остается вечно скрытым и именно этим вечно себя обнаруживает. Всякое наше слово об источнике является неправильным, ошибочным словом, всякое толкование – ложным, всякое чтение текста – неправильным прочтением и т. д., но в то же время всякое чтение истинно своей принадлежностью к целому, к бесконечности потенциальных возможностей обращения к источнику, каждая из которых его раскрывает в его ускользании от раскрытия.

Звучит, разумеется, изящно. Но какая разница: говорить ли об источнике как о присутствующем или как об отсутствующем?

В природе же фрагментарность изначальна. Об этом забывают не только те, кто поклоняется природе в ее нынешнем состоянии (на самом деле, они поклоняются не Природе, а все той же науке – на этот раз экологии), но и те, кто говорит об исходном "райском" состоянии бытия, нарушенном актом неповиновения и познания. Между тем уже то обстоятельство, что в раю имелось древо познания и запрет на его плоды, уже означает, что целостность рая есть фикция. Рай с самого начала расколот, рефлективен, содержит в себе самом свои критерии (древо различения). Относительно поступка Адама, естественно, возникает вопрос: почему он нарушил запрет и съел плод? Философия Витгенштейна (в той мере, в которой она сама не пытается реконструировать исходное райское состояние целостности в своей теории "языковой игры") помогает ответить на этот вопрос: Адам, пока не съел яблока, не мог отличать добра ото зла, т. е. не мог знать о том, следует ли он запрету, когда нарушает его или нет: в этом и состояла исходная, до-познавательная свобода Адама. Это фундаментальное незнание не компенсируется, однако, познанием, но приобретает фигуру "первородного греха", который воспроизводит

себя в каждом следующем решении, неизбежно оказывающемся неправильным, ложным пониманием текста, заповеди и т. д. В то же время это неправильное прочтение не может служить основанием для осуждения: достигается это жертвой Христа. Жизнь Христа есть пример радикально неправильного прочтения: мессия гибнет как преступник.. Но именно благодаря этому дьявол побеждается, т. е. устанавливается автономия индивидуального прочтения и его равенство всем другим: даже самое радикальное заблуждение, поскольку оно есть заблуждение самой свободы, оказывается оправданным. Любое теоретизирование черпает из этой свободы, но нарушает ее, когда начинает гнаться за призраком целостности – все равно, негативной или позитивной. Дело философствования – удержать теорию в ее границах путем указания на первородный грех и необходимость не отказываться от искупления.

***

09.07.86

Да-да, все эти разговоры об истинной морали, о вечной нравственности... Советскую систему критикуют большей частью не за то, что она тоталитарна, а за то, что она недостаточно тотальна – за то, что у нее еще не совсем всеобщая мораль, что она еще не всю русскую национальную и вообще мировую традицию интегрировала, за то, что она оставляет за пределами своей идеологии религию и еще и то, и это...

Но в общем она и стремится постепенно все это охватить – ей просто не хватает времени и сил.

Это просто поразительно, как работают все эти механизмы современной социальной и культурной критики.

Государство постоянно критикуется за то, что оно еще чего-то недоучло, недоохватило – не заботится об окружающей среде, не помогает искусству, матерям-одиночкам, исчезающим народам, инвалидам и т. д. Государство критикуется за то, что оно еще что-то оставило вне сферы своей компетенции, что оно не охватило еще собой истинную, внутреннюю, окончательно ее легитимирующую сферу общественной жизни – Святую Русь, права человека. Ищут чего-то, что было бы больше, чем то, что есть: еще более универсальную мораль, еще более

универсальное определение человеческих прав, еще больший разум, еще большую веру – и требуют от государства, чтобы оно сделало это большее своей целью и основой.

Начиная с самого появления этого феномена – пишущей интеллигенции Нового времени – государственная власть получила беспощадного критика, целью которого является, однако, на поверку в первую очередь расширение полномочий этой же самой власти. Критика ведется постоянно во имя еще более универсального принципа, и по мере того, как государственная власть усваивает этот принцип, его власть возрастает, и вместе с ней возрастают и претензии критики, тем временем нашедшей новый, еще более универсальный принцип. Так во взаимодействии государственной власти и интеллигенции и сформировалось то, что мы сейчас имеем. Современная русская оппозиция, как правило, считает себя наследницей дореволюционного режима, а не дореволюционной интеллигенции, хотя все внешние признаки говорят об обратном: так же, как и тогда, современная оппозиция ориентируется на Запад, на его политическую, экономическую и идеологическую поддержку, так же не чувствует никакой солидарности с государством, т. е. огорчается его успехами и радуется его поражениям, так же рассматривает отечественную государственную систему как отсталую, варварскую, примитивную, так же стремится противопоставить ей что-то более универсальное и так же не имеет поддержки у населения. Как тогдашняя, так и нынешняя оппозиция во всех своих претензиях абсолютно правы. Аналогия маскируется только тем фактом, что официальная советская историография считает нынешний режим наследником не старого режима, хотя и здесь аналогии налицо (вплоть до мелочей), а именно старой русской интеллигентской оппозиции, из-за чего новая оппозиция считает своим долгом полагать себя преемницей старого режима.

Все эти кви-про-кво, так затрудняющие обычно всякую разумную дискуссию на соответствующие темы, имеют, однако, свою основу в интимной связи между властью и интеллигенцией, которая уже имеет долгую историю. Тот же марксизм с самого начала выступал с довольно традиционных консервативных позиций против индивидуалистического капиталистического развития. Правда именно марксисты относились сре-

ди всех других социалистических групп своего времени к капитализму лучше всего, считая его неизбежным злом, диалектически необходимым для победы добра, которое воспринималось более или менее как восстановление традиционной роли политической власти, долженствующей быть не "орудием капитала", а гарантом всего святого. Поэтому марксизм в России и сыграл роль "двигателя индустриального прогресса" при одновременном политическом и социальном регрессе.

Интеллигентскую критику трудно разделить на прогрессивную или реакционную: интеллигенция охотно хватается за все, что государственная власть упустила, и обычно комбинирует в своей аргументации с одинаковым жаром взаимоисключающие аргументы. Особенно отличается этим современная постмодерная критика, которая создает настоящую круговую оборону против государства, объединяя марксизм, фрейдизм, религиозный мистицизм, ницшеанство – вообще все возможные правые и левые темы – в одно требование: еще, еще, еще. Государство должно выращивать лес, очищать воду, обеспечивать безбедную старость и спасать от экзистенциального страха перед ней, лечить как можно лучше и убивать, если лечение не удалось, а кроме того, представлять собой символическую мистерию преображения жизни, не забывая о хорошем функционировании канализации. В конце концов, пишущая интеллигенция видит в себе лучшего и "большего" правителя, нежели сами правящие – здесь источник ее критического пафоса и в то же время исходящей от ее писаний скрытой, но ощутимой каждым читателем угрозы.

Позиция интеллигенции кажется принципиальной, основанной на разуме или вере, в отличие от беспринципности государственной бюрократии, живущей частными решениями и комбинирующей всевозможные приемы и дискурсы чисто функционально, не очень заботясь об их "идейной" связности. Но на деле, идеологии интеллигенции также шиты белыми нитками и продиктованы логикой идейной борьбы: выбор терминов и аргументов диктуется тем, какие из них уже "заняты" господствующим дискурсом государственной власти, из-за чего при достижении сходных целей в одно и то же время одни, скажем, как западная молодежь 60-х годов выбирают марксизм, а другие, на Востоке – православие, хотя мотивы

этого выбора представляются почти идентичными. Интеллигенция лишь имеет больше времени и сил, чтобы создать видимость теоретической обоснованности своего выбора и его логической связанности, хотя уже на следующий день та же интеллигенция стоит в недоумении перед всеми этими конструкциями и охотно забрасывает их в изменившейся обстановке, что, однако, снова не означает, что ее цели и движущие ею импульсы как-то изменились.

Все это производит впечатление хаотичного движения интеллектуальной моды, которое никак не может быть рационально описано, но представляет собой на деле совокупный результат многих индивидуальных стратегий, направленных на то, чтобы теоретически противопоставить себя власти либо оправдать ее действия – эту бесконечную активность софистики и риторики.

Раньше государственная власть опиралась на традицию, потом интеллигенция потребовала, чтобы она опиралась на разум, как на более общий принцип, и организовала революцию. Затем и разум перестал устраивать интеллигенцию, и она потребовала, чтобы были признаны права и неразумных меньшинств – пролетариата, крестьян, художников, сумасшедших и т. д. Интеллигенция отказалась от рационального доказательства с тем, чтобы дать право самой жизни: "бытие определяет сознание", "язык предшествует речи", "дионисийское предшествует аполлоновскому", "либидо первично, сознание – его сублимация" и т. д. Теперь право на жизнь должны получить – в рамках эко-пацифизма – и крокодилы, и гиены, и тотемизм, и еще черт знает что, короче, все живое.

По мере того, как интеллектуальная претензия растет, роль интеллекта падает: государство, которое охватывает все живое, уже не может действовать рационально. Требования политических партий на Западе практически неразличимы между собой, а характер принимаемых решений ускользает от понимания профана. В Советском Союзе официальная идеология давно уже свелась к диалектической формуле, согласно которой все логически определенное является односторонним, метафизичным и подлежит компенсации противоположным утверждением, благодаря чему правящая бюрократия получает ничем не ограниченную свободу маневрирования. По сущест-

ву, легитимация власти вновь оказывается возможна только через традицию. Интеллигентские идеологии могут сколько угодно настаивать на противоположном и стремится к идеальному общественному порядку, согласно которому общество наконец обретет жизненность и органичность, но при этом их собственные идеологии все более приобретают случайный и составной, механический характер. Особенно ясным это становится при сравнении современного западного и советского – как официального, так и оппозиционного – дискурсов: в этих двух системах, разделенных идеологической враждой, но наделенных в то же время многими признаками сходства, вытекающего из их обоюдной принадлежности современному индустриальному веку, а также их укорененности в одной и той же культурной традиции, одни и те же слова, понятия, теоретические конструкции, общественные ритуалы или художественные стили получают по обе стороны границы, разделяющей блоки, совершенно различные практические, стратегические функции, так что и их роль и эволюция в обществе оказываются различными: одни и те же позиции оказываются обоснованы противоположными доктринами, и одни и те же теории служат противоположным стратегиям. Нет более очевидного доказательства тщеты всякой теоретической претензии на истину, равно как и внетеоретического поиска "естественности", "аутентичности" или "живого знания".

В конце концов все разрывы в традиции, обосновываются ли они апелляцией к разуму или современным натурализмом, оказываются иллюзорными – они лишь подтверждают традицию, подтверждают приоритет мертвого над живым, прошлого над эпизодическим настоящим: интеллигент перенимает на себя вечную роль оппозиционера, стремящегося к власти, которая раньше принадлежала только династическим претендентам. В современную эпоху, правда, споры о легитимности происхождения того или иного претендента уже не связаны с его биологическим происхождением, но с легитимностью его идей, с их происхождением непосредственно от источника всякой истины, который, однако, в свою очередь каждый раз определяется по-новому, как Божественное вдохновение, разум, Природа, Дух, законы исторического развития и т. п.– подобно тому, как и прежде вставал вопрос не только о леги-

тимности происхождения каждого представителя царствующей династии, но и о происхождении и легитимности самой этой династии, что в конце концов порождало бесконечную сеть генеалогических древ, соответствующих ветвистости современных идеологических дискурсов. В многообразии и переплетенности этой растительности ("ризома" Делеза) уже оказывается невозможным локализовать подлинный корень, к которому можно было бы вернуться, т. е. оказывается невозможным коренное решение проблем, политический радикализм в любом его варианте.

Политическая традиция – это традиция поражения, неудачи, что, говоря языком Бодрийара, всегда "фатальная стратегия". Русские ненавистники Запада обычно утверждают, что Запад является родиной современных идеологий с их убойной силой. Но также верно и что Запад является единственным местом их полного поражения. Запад знает фиктивность своих идеологий и их стратегический, прагматический, подвижный, изменчивый и случайный характер – поэтому все западные революции всегда терпели поражение и заканчивались реставрацией, в чем и состоит, собственно, секрет западного преуспеяния: топтание на месте, гнилой компромисс, преодоление идеалов за счет гармонии интересов, решение идеологических споров по образцу генеалогических, вечный феодализм.

Революции удавались только в незападных странах, только там, где верили, что идеология приносит одновременно истину и преуспеяние, тогда как преуспеяние приносит только поражение истины и только незнание и традиция суть сила. Только во втором и третьем мире еще думают об универсальном, об источнике всего, о генеалогии мира, из которой надо выводить свои идеалы, и не видят того, что сам этот универсализм есть результат стратегии и моды преуспевающих стран.

* * *

14.07.86

Мой дневник монотонен. Все время я пытаюсь сказать одно и то же. Одни и те же мысли, чувства, импульсы, реакции. И в то же время я все время говорю о разном, меняю тон,

словарь, круг ассоциаций. Что бы я ни увидел, о чем бы я ни подумал – я на все, в сущности, реагирую одинаково. Но в то же время мои соображения разорваны – и тематически, и стилистически. Они не образуют ни логической системы, ни художественного единства. Все как бы плавает в безвоздушном пространстве. Но в том-то все и дело, что всякая попытка выстроить единство, соединить все это в единый проект, с самого начала проваливается в моем сознании, ибо я сразу чувствую, что такая попытка предала бы, разрушила бы ту фундаментальную монотонность реакции на каждый новый день и на каждое новое впечатление, которые составляют собой самую суть моей жизни – вот так, со дня на день.

Философия монотонна. Философия состоит, в сущности, из одной реакции. Именно поэтому я определяю этот дневник как дневник философа. Философская реакция реагирует прежде всего на всякую теорию, на искусство, на этический постулат – вообще на все, что претендует на истину. В том числе и на повседневность, и на повседневную мудрость. Философия не ставит всех этих истин под сомнение, не оспаривает их. Она только задает вопрос об их источнике и о критериях, по которым они признаются истинными. Для всей европейской интеллектуальной традиции таким источником, и в то же время критерием было внутреннее убеждение. Против авторитета, против традиции, против насилия, против лицемерия, против лжи, против равнодушия и поверхностности – внутреннее убеждение, глубокое внутреннее откровение, ослепительная очевидность: последняя опора человека в мире – его достоинство и основа его прав.

Веками философия обосновывала эту веру во внутреннее убеждение. Но обосновывала именно потому, что понимала: обоснование необходимо, самого по себе внутреннего убеждения, самой по себе чистой очевидности недостаточно. Очевидность обосновывалась тем, что в момент ее достижения человеческий разум приходит в соприкосновение с универсальным началом: Божественным или природным разумом, самой природой, "общей волей", абсолютным духом и т. д. Внутреннее переживание очевидности лишь маркирует это объективное событие, чья объективность и гарантирует объективное значение внутренне пережитого.

Но кто гарантирует эту внешнюю объективность? И как гарантирует? Да все та же очевидность философских выкладок.

Этот круг привел к современной критике. Да, очевидность дана нам – но то, что нам дает ее, остается скрытым. И как раз в момент этой очевидности в наибольшей степени скрытым. Бытие, раскрываясь нам, в то же время ускользает от нас, заставляя нас забыть о том, что полученное скрыло от нас Дающего, Другого (Хайдеггер). Наши очевидности коренятся в языке, в нашем социальном статусе, в наших, скрытых от нас самих желаниях – т. е. в нашем подсознательном. Лишь другие могут открыть нам глаза – посредством универсальной теории, описывающей наше место в мире – на подлинный источник наших внутренних интуиций. Или хотя бы открыть глаза на вечную сокрытость этого источника. Конец достоинству и свободе человека, победа институализированных власти, науки и искусства. Но откуда берут все эти теории и прозрения в бессознательное свою власть? Да все из той же своей очевидности. Круг – на этот раз круг тотальной несвободы – замыкается.

Итак, все мышление европейской традиции видит истину во внутренней очевидности – вне зависимости от того, явным или скрытым оно полагает его источник.

День за днем, что бы я ни слышал или ни видел, задаю я себе вопрос: где эта очевидность – положительная или отрицательная, – которой меня приучило ждать мое интеллектуальное воспитание? Почему она не посещает меня? Почему у меня нет убеждений?

Но даже если они когда-нибудь и появятся – пока что я живу без них и должен как-то с этим справляться. Как?

И вот закрадывается подозрение: если философы Европы все свои силы тратили на то, чтобы обосновать или опровергнуть это внутреннее убеждение, то не означает ли это, что они в той же мере, что и я, не находили его? Все их системы суть попытки ответа на этот монотонный вопрос: когда же наконец? И как опознать? Как не ошибиться?

* * *

15.07.86

Вызвано ли мое желание писать дневник стремлением к самопознанию? Безусловно, нет. Скорее, я убежден в тривиальности, неинтересности себя. Но в той же мере убежден я в неинтересности другого. Уже очень длительное время европейская мысль – и не только мысль, а и искусство и просто жизненная практика – охвачены стремлением "выйти за свои пределы", "достичь аутентичной коммуникации с другим", "преодолеть замкнутость, эгоизм, выйти к универсальному" и т.д. В классическую эпоху желание преодолеть ограниченные рамки своего смертного "я" было не менее сильным, но преодоления "самости" искали путем самоуглубления, отрешения от мира – во внутреннем контакте с Богом, с универсальным разумом, с Природой и т. д. Сейчас наступило тотальное разочарование в универсальной значимости внутренних откровений. Отсюда желание "слиться с коллективом". Это желание образует эмоциональное поле, в котором только возможны современные массовые движения: будь откровенным, "разоружись перед партией", войди с другим в "аутентичный диалог" – короче, растворись в мире.

Но чему растворяться? Что обнаружить в откровенности? И чего стоит откровенность другого – если заранее известно, что "внутреннего откровения" нет?

В этом парадокс современного коллективизма, который дает себя почувствовать в самых различных идеологиях и духовных движениях современного мира: если внутреннего нет, то и внешнее не поможет. Стать откровенным означает всегда, даже во всех самых доброжелательных и благоприятных обстоятельствах – быть хотя бы внутренне под пыткой, в клещах инквизиции: надо наговаривать на себя, надо признаваться не в сознательном, а в "бессознательном", т. е. в той напраслине, которую возводят на человека современные гуманитарные науки, надо признавать своим самым интимным то, что тебе приписано внешним наблюдением и произвольным, поверхностным комментарием, т. е. теоретической интерпретацией тебя или тем, что выдает себя за таковую. Отсюда та характерная смесь страха и интересничанья, которая определяет также и современную литературу.

Отказавшись признать за субъективностью, за самосозна-

нием право на творчество, на истину и на авторство, современная мысль приписывает теперь все эти предикаты безличным силам социума или природы. Но если внутренняя очевидность самосознания утрачена, то и разоблачительная демонстрация ее внешней – социальной или природной – детерминированности теряет смысл. Если не субъект – автор культуры, автор своей жизни и т. д., то тогда и природа, и социум, и бессознательное не могут претендовать на авторство и любой проект генеалогии становится невозможен.

Наша речь, наша культура, наша философия не имеют вообще никакого авторства – наше мышление не имеет субъекта: в том числе и бессознательного субъекта. Мы не в состоянии указать на точку возникновения мысли, слова, знака, образа, риторической фигуры, знания и т. д. Всякий вопрос об источнике, об истине, о субъекте и его творческом акте сам лежит в традиции, т. е. в сфере бессубъектной речи, поэтому ни один ответ на него не может быть философски релевантным.

Но то же самое относится и к вопросу о внешней, "объективной" определенности сознания – в рамках этого рода спрашивания за источник и формообразующую силу традиции принимается то, что само является результатом исследования, результатом продолжения традиции: структуры языка, структуры экономики, но также и "голос бытия", "желание" или "текстовость". Даже и о бытии в хайдеггеровском его смысле нельзя сказать, что оно является источником "аутентичной речи": голос бытия по Хайдеггеру можно услышать только если "деконструировать" любую философскую традицию, но такая "деконструкция" возможна только в рамках новой философской конструкции, продолжающей традицию философского конструирования. Ни о каком языке нельзя сказать, что он является "более аутентичным", чем другой, что он непосредственно понятен, что он нечто объясняет или открывает доступ к чему бы то ни было.

Признаком аутентичности было бы "внутреннее единство" языка, обеспечивающее ему "живую целостность", дающее ему возможность стать "картиной мира", соответствующей мышлению некоего живого сознания, обитающего в этом мире и имеющего специфическую "форму жизни", как говорил

Витгенштейн. Тогда – при признании этого плюрализма миров – задача состояла бы действительно только в том, чтобы открыть между различными мирами границы и создать некоторый единый мир, для которого эти миры были бы только "подмирами", а описывающие их языки "подъязыками" единого скрытого языка – вот истинная мечта структуралиста: мечта, которая продолжает быть, по существу, той же даже тогда, когда этот единый скрытый язык объявляется принципиально, фундаментально скрытым, как это имеет место у теоретиков французского постструктурализма.

Но представление о том, что "язык предшествует речи"есть лишь еще одна манифестация все того же приоритета социального и природного над индивидуальным. На деле же язык складывается как совокупность речевых реакций говорящего, направленных на самоопределение в определенной языковой зоне, в которую он попадает. Эти реакции разрозненны и, по существу, случайны. Они не складываются ни в какое "органическое целое". Они не позволяют предугадать возможной реакции говорящего на новую речевую ситуацию или даже на новое повторение уже встреченной ситуации (так как у говорящего может возникнуть желание изменить свою прежнюю реакцию просто ради того, чтобы отрешиться от себя прежнего, либо он иначе проинтерпретирует эту ситуацию, сочтя ее новой и т. д.). Внутри речи каждого говорящего лежат обширные "мертвые зоны", которые не позволяют интерпретировать ее как живое единство. Дополнение этих мертвых зон до живой целостности с помощью спекуляций о "бессознательном" -- бесполезное дело, ибо дополнения эти всецело зависят от произвола реконструирующей воли исследователя. Мертвые зоны лежат также и между "языками". Не только вся речь в целом фрагментарна, но фрагментарен и каждый ее участок: не только плюрализм миров, но и каждый мир внутри себя плюралистичен. Поэтому всякое понимание бессмысленно: это вхождение одной мертвой зоны в другую, как хорошо описано в "Шатунах" Юрия Мамлеева – этом бесконечном диалоге живых мертвецов, который невозможно описать в терминах бахтинского диалогизма. Диалогизм Бахтина есть полифония живых голосов, отделенных друг от друга иллюзией своего живого присутствия в мире. У Мамлеева эта иллюзия

уже утрачена: для его героев нет более живого опыта, приводящего к конфронтациям из-за различных занимаемых ими в пространстве-времени мира "точек зрения". Для них возможен только равнодушный обмен единым опытом общения с областью смерти, в которой тождество так же не имеет смысла, как и различие.

Мертвые зоны внутри нашего собственного мышления, разрывы нашего собственного голоса, "белые пятна" внутри нашей собственной памяти и т. д. ничем по природе своей не отличаются от белых пятен и разрывов, отделяющих нас от других. Мы в той же мере фрагментарны внутри, как фрагментарны и окружающие нас другие – и в этом море фрагментарного существования вопрос состоит, скорее, в том, как отделиться от других, чем в том, как с ними слиться: мы и так не знаем, принадлежит ли это слово, это ощущение, этот порыв, это желание еще нам или уже кому-нибудь другому (еще кому-нибудь другому или еще нам). Но каждая такая попытка придумать себе "язык", стать "органичным", удается лишь отчасти. Разрывы остаются или даже умножаются: где-то заполняются, но где-то вновь образуются. Общий же поток этих фрагментов, этих фигур, этих тропов, из которых мы мастерим нашу жизнь, более похожую на смерть, не имеет ни начала, ни конца, ни субъекта, ни генеалогии. Мы погружены в него, составляем его часть, и наше знание о нашем начале и конце остается также фрагментарным: так что мы, в сущности, не знаем, что маркирует наше появление на свет, а что – наше исчезновение.

В этом потоке традиции, в котором мы плывем всей нашей повседневностью, некоторую попытку обособиться, самоопределиться, обрести единство представляет собой теоретизирование, тесно связанное с такими традиционными целями, как "построить дом", "посадить дерево", "победить врага", "выиграть спортивный приз", "заклясть духов" и т. д. Теоретизирование отрицает, как правило, эту связь с повседневностью. Поэтому философия и выступает постоянным коррективом как науки, так и искусства, стараясь ограничить претензии теории – показать ее как повседневное дело. Такова традиционная стратегия философии – но стратегия эта постоянно отличалась двусмысленностью: от Платона до Витгенштейна фило-

софия представляла собой повседневность как нечто живое, как то, что имеет внутри себя связность, превосходящую "мертвую механистичность" теории, как нечто поистине органическое. Не случайно поэтому, что каждое новое философское усмотрение оборачивалось новой теорией: демонстрация философией "естественной теоретичности" здравого смысла и повседневного опыта тут же интерпретировалась как многообещающая теоретическая парадигма, способная наконец дать знанию твердую основу.

Механистичности теории противостоит не органичность "жизни" и "простого здравого смысла", а, напротив, их сугубая фрагментарность и пропитанность смертью. Наша повседневность есть не высшая полнота, тщетно искомая теорией, а тотальное отсутствие всякой полноты и абсолютная бессвязность, недостойная даже наименования "хаоса" или "ничто". Эту бессвязность нельзя собрать никакой теорией, что не означает, что не надо теоретизировать — напротив, только этим и надо заниматься, поскольку лучше уж механизм, нежели просто склад утильсырья, которым и являются как наш "внутренний мир", так и "объективная реальность".

Но только не надо возлагать на теорию излишних надежд, как не надо и стремиться "выйти за свои пределы", чтобы слиться с этим предварительно сконструированным миром. Чем более мы удаляемся от всего, что нас окружает, от наших современников, их проблем, запросов и т. п., тем с большей определенностью приходим к единому для всех универсальному опыту бессубъективности: единое достигается удалением от другого, а не слиянием с ним.

* * *

30.07.86

Снова все тот же вопрос: почему я пишу дневник, а не, скажем, философский трактат? Ведь мои тексты — это сплошные рассуждения, в них нет ничего интимного, ничего, что требовало бы именно этой формы дневника. К чему тогда маскарад?

И все же этот дневник — не маскарад. И я пишу не трактат. Я просто не могу написать трактат. Не понимаю, как это дела-

ется. И именно поэтому пишу дневник. Это дневник моей неспособности написать трактат. Я знаю и причину, почему я не могу написать трактат, т. е. что именно я не могу сделать: я никогда не знаю, как можно сказать лучше, чем я уже сказал. Я не понимаю, что значит улучшать текст, переделывать его, работать над ним, редактировать его, делать его более ясным, более читаемым и т. д. А без этого нельзя написать трактат: получается рыхло, спутанно и вообще как-то не по делу.

Но я знаю, почему я не могу улучшить текст, почему я не могу работать над ним: улучшить текст можно только, если представляешь себе его читателя – его знания, вкусы, привычки, его настроения, его способность и неспособность освоить тот или иной период речи, манеру изложения и т. д. Проблема не в том, что я не представляю себе читателя – проблема в том, что я представляю себе сразу миллионы, мириады читателей. Как только я пишу одну фразу, в голове моей сразу рождается несметное число вопросов к ней: что она означает и как она стоит в том или ином контексте и как ее можно продолжить, и что на нее можно возразить и т.д. Я могу дальше продолжить в миллионах направлений, снабдить эту фразу миллионами объяснений – и поэтому застываю в нерешительности, не зная, с чего мне начать и куда двигаться: фраза остается, повисает, я не знаю, что с ней делать. И тогда я ставлю на ней дату: эту фразу я написал тогда-то и тогда-то. И дата превращает эту фразу из элемента бесконечного текста в событие, не требующее комментария, исправления или развития: так было, так я сказал – а теперь уже все другое.

Можно исправлять текст и работать над ним, если ты веришь в неизменность своего внутреннего голоса, в неизменность своего "я", которое продолжает быть все тем же со временем и хочет сказать "то же самое", так что может сравнивать и говорить: тогда было сказано хуже, а сейчас – лучше. И если ты веришь в наличие читателя, в котором тоже звучит такой голос. Но я не ощущаю в себе непрерывности "я". Когда мне не нравится то, что я написал – а мне никогда не нравится то, что я пишу, иногда до отвращения не нравится – и я думаю, что это надо исправить, то у меня никогда не получается то, что обычно считается исправлением, а я просто пишу что-то совсем другое на совершенно другую тему, что не

имеет ничего общего с написанным ранее. Поэтому, в результате, я могу только констатировать: тогда-то я написал то-то. Отсюда и дневник.

Обычно я размышляю либо когда просыпаюсь, либо перед сном, в процессе засыпания. Т. е. я "мыслю", теоретизирую точно так же, как чищу зубы, одеваюсь и раздеваюсь, застилаю или расстилаю постель и т. д. Какое из этих занятий более интимно и подходит для дневника? Отсюда и комбинация монотонности и повторяемости с бессвязностью, которую я нахожу в моих размышлениях и сочинениях. Чистка зубов, расстилание и застилание кровати, приготовление пищи, мытье посуды и т. д. никак не продолжают, не улучшают друг друга, не стоят друг с другом ни в какой семантической связи, но зато они постоянно повторяются. Таково же и мое мышление.

В разные моменты жизни я включен в различные системы мышления и поведения: я заполняю анкеты, читаю книги, покупаю билеты и т. д. Перечень этот можно продолжить до бесконечности. Я перехожу из дискурса в дискурс, из практики в практику – что в них общего? Что во мне остается от всего этого? Даже воспоминания не остается. Воспоминания появляются тогда, когда я снова попадаю в сходную ситуацию – но не иначе. Даже смерть не представляется мне концом моего "я", раздерганного так, что она не может его собрать, разнесенного по тысяче мелких житейских функций. Смерть изолируется как одно из многих отдельных состояний, ничего не говорящих о целом. Смерть не подводит итогов – итогов много разных в разных таблицах. Не зря последнее время говорят о "человечной смерти", о том, что врачи, социологи, юристы и т. д. должны ее как-то организовать. Смерть потеряла свое жало: оно выпало у нее от старости и скуки.

Сейчас говорят, что Новое время было временем субъекта и субъективности, а сейчас наступило время постмодерное – время критики субъекта, разума, Духа, время обнаружения его зависимости от Другого. Но там, где нет субъекта, не может быть и его зависимости от чего бы то ни было. Говорят, что субъекта нет, но есть его иллюзия, которую надо разоблачить путем указания на ее происхождение: у меня нет этой иллюзии, и поэтому теории, которые ее разоблачают, не представляют для меня интереса. Говорят, что наша культура есть производное от

бессознательного, его сублимация – поэтому надо это бессознательное описать. Но я не сознаю ничего сознательного – а потому и не интересуюсь бессознательным. Надо иметь какой-то опыт внутреннего озарения, какое-то "когито эрго сум", как у Декарта, надо верить в возможность такого озарения, чтобы осуществлять его "деконструкцию", чтобы объяснять, что это был не голос субъективности и разума, а неузнанный голос "бытия" или фраза из вечного "текста". У меня нет таких озарений. Я пишу здесь и сейчас, ставлю дату и не знаю больше, что это было. То есть, я знаю, что это было мое желание в этот момент и в этом месте определиться и самоутвердиться по отношению к чему-то другому, что меня в этот момент занимало, но что с того времени изменилось, и поэтому мое прежнее "я" уже не имеет для меня смысла. И я знаю, что это желание не было мне внушено какой-то волей к власти или еще чем-то в этом роде, но что составляет обычную часть моей жизненной практики, как чистка зубов или ежедневные раздевание-одевание.

Теоретизирование не определяется чем-то "другим", что стоит за иллюзией разума и субъективности. Тайна отсутствует. Теоретизирование банально, тривиально. Оно само есть это "другое", если угодно. Множество теоретических конструкций не может быть описано теоретически и сведено к какому-то объединяющему его началу – все равно, явному или скрытому. Это множество может быть только зарегистрировано, датировано – и оставлено таким, каково оно есть. Или использовано для каких-то уже практических, например, политических или технических, целей.

Мы теоретизируем, как чистим зубы или моем посуду. Поэтому и вызывают протест все эти современные доктрины, выросшие на базе гуманитарных наук и утверждающие, что человек не знает сам смысла своего теоретизирования, что только знание целого, частью которого это теоретизирование является – т. е. "языка", "Природы", "социума", "текста", бытия и т. д. – открывает ему глаза на собственную речь. Доктрины эти только на первый взгляд борются со старым культом разума и субъективности – на самом деле, они сами являются производными от него.

Когда я что-либо утверждаю, то это вовсе не означает, что я

располагаю внутренней уверенностью в этом, которая может быть обоснована или разоблачена. Я просто формулирую нечто по тысяче разных причин и разное в разных обстоятельствах. И в этом отношении я подобен самому себе и любому другому в момент теоретизирования. Наши теории – и мои собственные теории – могут в разное время и в разных обстоятельствах совсем не походить друг на друга, но это никак не делает меня принципиально другим по отношению к себе самому, так же как и по отношению к другим. Такую принципиальную инаковость можно утверждать, только если предполагать, что и "я", и другие действительно "верим" в то, что говорим – тогда действительно можно думать, что раз мы говорим разное, то и поразному "устроены", и суть действительно "другие" друг другу и самим себе. Но такое предположение говорит только о безграничной наивности "разоблачителей" и их полном незнании жизни. Разорванность моих мыслей не мешает мне в других отношениях оставаться самим собой и даже накапливать определенный опыт мышления, хотя бы я и мыслил совершенно разное. И разнообразие моих теоретических построений не мешает мне относиться к ним одинаково.

Если я пытаюсь закрепиться в традиционной субъективности, то из этого ничего не выходит, но это не означает, что я одновременно утрачиваю индивидуальность или что эта индивидуальность может быть определима извне. Определимости этой мешает мое нежелание принимать самого себя всерьез, вследствие чего тот, кто принимает всерьез меня, сам попадает в комическое положение.

* * *

3.08.86

Сейчас как бы уже повсюду признано, что "оригинальность" в искусстве невозможна: художник оперирует с готовым материалом, он комбинирует то, что знает из истории искусств, из средств массовой информации и т. д. Классический авангард был реакцией на первую техническую революцию, на возникновение нового мира машин, поэтому он стремился быть "творческим", "продуктивным". Современный постмодернизм является реакцией на вторую техническую революцию – на возникно-

вение компьютеров, информационных систем, средств массовой информации. Поэтому он "репродуктивен", работает с системами, с языками, со стилями. Его принцип – коллаж, монтаж, ассамбляж.

Художник-модернист отказывается изображать Природу: вместо изображения природы – ее преображение. Но классическая выучка постоянно дает себя знать в модернистских текстах: если не изображение "первой", всем доступной, то хотя бы проявление "скрытой", подсознательной природы, т. е. "бессознательного", продолжает провозглашаться целью художественного акта. Модернистские коллажи продолжают, таким образом, восприниматься как следующие "внутренней необходимости" и поэтому проявляющие скрытое, индивидуальное, аутентичное.

Современный постмодернист не верит более в аутентичное, в то, что искусство сообщает что-то о том, что действительно имеет место – хотя бы и в его подсознании. Он отказывается от позы мага, превращающего невидимо сущее в видимое. Постмодернист лишь оперирует с готовыми стилями, с известными системами, заново их комбинируя.

Но тут же возникает вопрос: а как же ему удается занять по отношению ко всем этим системам нейтральную позицию? И второй, связанный с первым вопрос: образуют ли действительно известные нам художественные манифестации языки и системы?

Представление о многообразии художественных систем, которыми свободно оперирует вне них стоящий художник, "апроприируя" их, несомненно является такой же метафизической, идеологической фикцией, как и "аутентичность" модернизма. Каждый художественный текст внутри себя фрагментарен, он не обладает органическим единством, который мог бы из него сделать "систему". Постольку, поскольку постмодернизм предполагает обратное, он оказывается внутренне зависимым от предшествовавшего ему модернистского периода: если произведение искусства неаутентично и неорганично, то оно и не может затем "апроприироваться" как система или элемент системы.

Соответственно, невозможным становится на деле отделить художника от его стиля как "чужого", используемого. Фунда-

ментальная ошибка большинства современных теорий культуры состоит в том, что они отказываются от симметрии в рассмотрении ”я” и другого. ”Я” знаю о неаутентичности всякого художественного знака, но другой этого не знает – поэтому он производит аутентичные художественные знаки, а ”я” демонстрирую их скрытую неаутентичность тем, что обыгрываю ”его” систему, что, в свою очередь, возможно только потому, что ”его” знаки аутентичны и органичны и т. д. Короче, вся стратегия критики идеологии становится возможной только, если другой идеологичен – если устанавливается симметрия, то сама критика идеологии обнаруживает себя как идеология, ибо обнаруживается, что, избавившись от иллюзий в отношении себя, она продолжает верить в то, что с ”другим” все происходит по классической модели.

Если же отказаться от этой элитарной претензии, то оказывается, что границы между ”я” и системами других начинают расплываться: ни про какой используемый мной элемент нельзя с определенностью сказать, что он ”взят из другой системы” и отсылает только к ней – с таким же успехом можно сказать, что это ”мой” элемент. То есть, поскольку границы ”моего” исчезают, исчезают и границы ”чужого”. Критическая позиция становится практически невозможной.

Многие современные теоретики науки и искусства гордятся тем, что стали плюралистами (К. Лиотар – яркий пример), поскольку признают множество ”миров”, языков, дискурсов и т. д. вместо одного. Но в чем тут можно видеть такой уж прогресс? Если признано, что единая картина мира невозможна, то невозможно и множество его картин, поскольку всякая картина мира внутри себя предполагает, что она единственная – только теоретик-постмодернист знает, что их много. В тот момент, когда это знание становится всеобщим, исчезают все картины мира вместе взятые.

Поэтому знание традиции и многообразия систем, языков и миров не обеспечивает достижения некоторого ”просветления”, состоящего в том, что исследователь может, так сказать, построить ”абсолютный коллаж” из них всех и таким образом, в обход задачи непосредственного постижения мира, создать все же модель универсальной истины. Не только такой исследователь, но и носители каждого из этих миров, обнаруживают

фрагментарность каждого из них, и поэтому вся постройка немедленно рассыпается.

Сейчас принято говорить, что мир есть фикция, что существуют только описания мира и одно описание мира ссылается на другие: для всякой теории ее референтом выступает не мир, а другие теории, так же как для каждого произведения искусства его референтом выступают другие произведения искусства. Но теория есть теория, только если она "действительно" отражает мир. Если она этого не делает, то она перестает быть "живой" теорией, а становится мертвым коллажем, утрачивает характер "системы". Такую теорию легко цитировать, но цитирование зато утрачивает всякий смысл: становится невозможным доказать, что этот элемент цитировался именно как элемент системы, т. е. чужая речь начинает звучать как собственная, а не только собственная – как чужая.

В результате критик идеологии обнаруживает, что сам уже давно говорит от своего имени и говорит так же фрагментарно, как и другие, так что фрагменты эти принадлежат отчасти ему, а отчасти другим – он не вправе сказать, что пользуется "только чужим", что не имеет "собственного языка".

Каждый дискурс обособляется от других, стремится к целостности, выступает как теория – и в то же время манипулирует "чужим", использует чужое на всех уровнях и материала, и исполнения. Наша жизнь есть коллаж. Но "я" не есть субъект коллажирования, так же как "я" модернизма не был субъектом внутреннего усмотрения, или "учувствования" истины. "Я" и "чужое" возникают в результате процесса коллажирования как результаты различных его этапов, но сам процесс коллажирования протекает анонимно, т. е. не определяется ни "мной", ни "другим". Это та анонимность, о которой говорил Хайдеггер и от которой он стремился уйти путем обращения к смерти и к молчанию как экзистенциальной альтернативе "разговорам", которые ведут анонимные "мы" или, точнее, которые ведет анонимное начало в нас – но ведь и о нашей смерти, и о символическом, экзистенциальном значении молчания, и о философии Хайдеггера мы узнаем в конечном счете все из тех же разговоров.

Теоретизирование не есть какое-то извне навязанное нам занятие: мы постоянно теоретизируем, поскольку мы постоянно

работаем со словами и как-то стремимся придать нашим рассуждениям стройность, что требуется от нас всей нашей жизнью — так же как от нас требуется прилично одеваться, умываться, ходить по отведенным для этого дорожкам и т. д. Все это нельзя определить ни как наше, ни как чужое. Бунт против всего этого бесполезен, так как только порождает новую моду Но и тотальный конформизм, "растворение в структурах" также невозможны, так как границы этих структур не очерчены определенно и, кроме того, этими структурами от нас требуется в конечном счете "быть самими собой", что мы и делаем.

Субъективность нельзя редуцировать к какой-то универсальной структуре, растворить в природе, социуме и т. д., поскольку такое растворение предполагает, в свою очередь, классическую модель субъективности – и у исследователя этих универсальных структур и у исследоваемого, который "субъективно" полагает себя автономным и только поэтому "объективно" причастен к этим структурам и определяется ими. Как только устанавливается симметрия между исследователем и исследуемым, немедленно выясняется, что бессознательное исчезло, ибо не было "сознательного".

Анонимность, таким образом, есть движение самой повседневности, над которым мы не можем возвыситься теоретически, поскольку само наше теоретизирование составляет часть этой повседневности. Мы так же теоретизируем, как ходим за покупками, заполняем анкеты и смотрим телевизор.

Философский дискурс с самого начала обратил внимание на этот примат повседневного над теоретическим. Уже Сократ сравнивал мыслящего с ремесленником. Однако Сократ представлял себе, если судить по диалогам Платона, повседневность как сферу внутренне раскрытого смысла. Также и в философии двадцатого века, Гуссерль, утверждая примат "жизненного мира" над теорией, утверждал, что феноменология способна дать истинное описание этого "жизненного мира", составив тем самым основу для всех дальнейших теоретических построений.

Наиболее четкое выражение эта тенденция нашла у Витгенштейна, выдвинувшего программу устранения всех "философских", т. е. теоретических, вопросов посредством указания на повседневное функционирование языка, которое эти вопросы нарушают в самой своей формулировке. Хотя Витгенштейн го-

ворит о том, что его описание функционирования обыденного языка не ставит себе теоретических целей, а должно только устранить философское спрашивание, т. е. теоретическую активность, "излечить" от нее, лечебный эффект все же предполагает, что обыденная речь как совокупность прозрачных для говорящего "языковых игр" принципиально обозрима и что в своей совокупности она гарантирует единство смысла для говорящего постольку, поскольку он не нарушает ее правил. То есть речь идет здесь о некоторой скрытой, "естественной" теории, имманентно присущей повседневности, которую нужно только "увидеть".

Однако признавать примат повседневности вовсе не означает признавать ее "скрытую теоретичность". Повседневность расколота, фрагментарна, ее невозможно "обозреть". Но зато этого охвата всей повседневности в целом и не требуется, поскольку мы признаем, что различение "своего" и "чужого" провести невозможно, и на этом основании отрицаем реальность всяких "систем", "языковых игр" и т. п. "Моя" повседневность – это такая же чужая и вообще всякая повседневность. Мне не надо трудиться узнавать что-либо о "чужой" повседневности – т. е. не надо практиковать вообще никаких гуманитарных наук – чтобы узнать, что такое повседневность или что такое жизнь вообще. Главное свойство повседневного– это как раз незнание о другом. Мое повседневное существование нейтрально по отношению к другому. Но в той же мере и повседневное другого не соотнесено со мной. Эта принципиальная несоотнесенность и есть то, что нас объединяет и делает из нас близнецов, именно потому что мы друг о друге ничего не знаем и знать не хотим. Эта несоотнесенность и порождаемое ею внутреннее сообщничество как раз полностью разрушается, когда его хотят заменить единой теорией, устраняющей общий всем опыт одиночества.

Философия есть лишь повседневные разговоры одиноких, транспонированные в сферу теоретического и овладевающие теоретическим. Разговоры, которые ведутся повседневно, со дня на день, и датируются: не теоретический трактат, а дневник.

***

5.08.86

Передо мной лежит последняя книга Мишеля Фуко – "Забота о себе" – третий том его "Истории сексуальности". Мне очень нравится название, и я медлю раскрыть книгу, чтобы не разочароваться. Я представляю себе довольно ясно, чего я жду от книги с таким названием и не надеюсь этого получить.

"Забота о себе". Это напоминает о Хайдеггере, о его призыве "заботиться о бытии". Вместо заботы о бытии – забота о себе.

Хайдеггер заботится о том, чтобы освободиться от субъективности, от взвешивающего, оценивающего разума, живущего в глубине "я". "Я" для Хайдеггера погружено в бытие, бытие раскрывается в "я", но не в качестве объекта для исследования, а изнутри, образуя судьбу "я", лежащую глубже того, что "я" считает своей историей. "Я" забывает о своей судьбе, о погруженности в бытие. И более того – "я" забывает об этом забвении. Все происходит так, как будто "я" самостоятельно и суверенно мыслит и решает.

Хайдеггер призывает нас вспомнить о забвении бытия. Таким образом, мы научаемся не доверять себе и чтить большее, нежели мы сами. Возникает новое мышление и новый язык, в котором открываются "следы бытия": бытие оповещает нас о себе своим ощутимым отсутствием, в молчании.

Звучит глубокомысленно и соблазнительно. Но: бытие продолжает пониматься как другое по отношению к "я". Т. е. в конечном счете как объект. Только объект этот иначе обнаруживает себя нежели известные нам объекты: в молчании, а не в речи. В почитании, а не в "чтении". И т. д. Иначе говоря, по существу сохраняется старая схема: "я" и другое. Только теперь другое поселяется внутри меня в качестве бессознательного. И моей задачей по-прежнему остается жить "на уровне" другого, на уровне бессознательного. Марксизм объясняет нам социальное бессознательное, психоанализ – сексуальное. Хайдеггер объясняет нам, что бессознательное нельзя объяснить, а можно только в нем жить, с ним жить, заботиться о нем. Но что же "я"? "Я" остается все тем же: замкнутым, идеологическим, верящим в то, что оно считает разумным, верящим в то, что оно ответственно за свои решения. Дело философа просветить "я" относительно этого фундаментального заблуждения: рас-

крыть ему глаза на его зависимость от другого.

При этом Другое – поистине всегда другое с большой буквы. Скрытое единство скрытого Другого заменяет прежнее единство распавшегося "я". Единой истории в духе Гегеля больше нет – но сохраняется единство судьбы, единство рока, бытия, социальных отношений, языка, эроса. Отсюда и единство молчания: нет многих молчаний – есть одно великое Молчание, в котором говорит само бытие. Нет многих ошибок и оговорок – есть одна великая Оговорка, которую объясняет нам Фрейд: оговорка эдипова комплекса. Есть множество разрозненных частных сознаний – их не соединяет более, как полагали прежде, ни единство разума, ни единая мораль: их соединяет зато единство бессознательного, единство их присутствия в бытии. В конечном счете это единство Другого коренится в единстве науки, или точнее, в фикции такого единства. Субъектов знания в мире много, но мир один и есть единое знание, хотя оно и обречено быть скрытым, хотя его сокрытость и есть само это знание – знание о сокрытости в мире, в котором все представляется открытым.

Но представим себе: у меня другое подсознание, чем у другого, другое бытие, нежели бытие другого. Что остается тогда от великих систем современной мысли? Прежде всего само бессознательное выветривается и улетучивается.

Современное критическое сознание удерживает представление о "я" как о чем-то маленьком в большом мире, как о части мира. Но тем самым оно продолжает быть идеологичным. Если "я" распалось, если оно размножилось, то это означает, что я столь же абсурден и столь же многолик внутри себя, как и мир вокруг меня. Мы так и видим себя сейчас: веру в разум, в единство "я" сохранили только книги. Реальный человек сегодня видит себя как коллаж, как множество, он более не идеологичен и не нуждается в критике.

И более того: множество внутри меня превышает множественность мира. Я мыслю более абсурдно, нежели любая бюрократия и любой компьютер. Я храню в себе множество голосов умерших, не родившихся и никогда не живших: это множество превышает множество наблюдаемого многообразия мира.

Но тогда получается, что мы приписываем Другому те качества, которыми обладаем мы сами: не Другое абсурдно и высту-

пает как рок по отношению ко всему, что мы мыслим, чувствуем или делаем, а, напротив, мы сами выступаем как рок по отношению ко мнимому единству мира. Мир выступает постоянно с требованием к нам: быть "нами самими", стать теми, кто мы есть. Или иначе говоря: принять приуготовленное нам рождением и смертью место в мире. Мы и готовы были бы исполнить это требование, но не можем: оглядываясь на себя, мы себя не находим. Даже само знание о наших рождении и смерти не принадлежит нам. Хайдеггер стремился убедить нас в том, что внутреннее знание о смерти дано нам изначально. Современная терапия стремится вызвать в нас "крик рождения". Нас хотят заставить присутствовать при нашем рождении или нашей смерти. Это не получается: мы всегда застаем себя уже и еще присутствующими. Но присутствующими не в том месте, где нас хотят видеть: только одной ногой в бытии, в мире, а другой ногой в том, чего нет. Не в каком-то едином "ничто", а именно в разных и по-разному отсутствующих местах. Ибо можно не только по-разному присутствовать, но и по-разному отсутствовать. Мы несомненно как-то находим в себе аналогии тому, чего от нас требует "жизнь". Но мы находим в себе также и другие аналогии. Это есть все то частное, никак не редуцируемое, что в то же время можно произвольно расширить в любом направлении – аналогиями с ангелами, камнями, компьютерами, Богами, червями.

Эта система аналогий – "фамильное сходство", как говорил Витгенштейн – связывает нас со многим: в пределе со всем. Мы также способны установить эти связи с любыми людьми и в любой точке времени и пространства. Философская мечта о единстве человеческого рода, устанавливаемого на основе единства человеческого разума помимо всякой традиции и т. д., является, разумеется, чистой фикцией. Но не меньшей фикцией является, в свою очередь, утверждение о фундаментальном отсутствии такого единства, которое приводит к тому, что строится система истории, в которой эпохи радикально разъединены и соединяются только в конечном умозрении в конце времен (Гегель), или система рока, в которой истина присутствует только в начале (Хайдеггер). Или возникает структурализм с его убеждением в наличии замкнутых, непроницаемых друг для друга языков, которые можно связать между собой только

в метаязыке и т. д. Система радикального разъединения есть лишь изнанка системы абсолютного тождества. (Так же как утверждение возможности абсолютно произвольного знака есть изнанка утверждения фундаментального сходства знака с обозначаемым и т. д.).

Мы всегда способны провести аналогию, но никогда не способны провести ее так, чтобы она стала тождеством. Это означает, что мы способны дезертировать с любого места в мире, которое нам указывают как "наше место", радикально отличное ото всех других мест и из любой системы, будь она идеологической, критической, марксистской, фрейдистской, хайдеггерианской и т. д. Но в то же время – и именно по той же причине – мы не можем охватить мира в целом, т. е. встать в любой его точке.

Когда к нам обращаются с требованием, мы избегаем его, указывая на специфичность нашей ситуации, на "неуместность' требования: мы оказываемся в другом месте. Наше "я" есть, таким образом, чисто стратегическая величина. Мы говорим: "я" не таков. Тем самым, мы используем возможные нетривиальные аналогии, чтобы сдвинуться с отведенной нам точки в мире. "Я" есть подвижная граница между "нами" (множеством внутри нас, в котором не различается то, что "есть", и то, чего "нет") и тем, что вне нас, тем, что есть или считает себя сущим.

Эта стратегия дезертирования, ускользания, как правило, оказывается неправильно понятой. Мы предлагаем какую-то "теорию", или какой-то тип творчества, или какой-то тип жизни и т. д., чтобы избежать навязываемых нам правил: мы обнаруживаем таким образом условность, иллюзорность всяких правил. Мы обнаруживаем коллаж, который можно развинтить и перестроить, соединив его с другими элементами там, где другие полагают, что обнаружили "органику", само бытие, как оно есть помимо нас, обнаружили единство истории или судьбы.

Но другие хватаются за эту нашу теорию и делают из нее новое единство, новую органику. Средство дезертирства, убегания, отчуждения они понимают как познание и творчество. Вся история мировых философских систем есть история комических неувязок и непониманий. Сократ хочет только показать, что имеет право ничего не знать – Платон делает из этого систематическую теорию познания. То же и с Кантом – его "вещь в

себе" превращается то в историю, то в рок. Витгенштейн ясно объяснил, что строит теории только для того, чтобы продемонстрировать невозможность их построения. И что же? На базе его работ возникло целое плодотворно работающее направление логического анализа обыденного языка. Тынянов объясняет это как смену парадигм: вторичное, частное, "дезертирское" вытесняет главную линию. А у Фуко парадигмы сами рождаются, умирают, ссорятся, мирятся – вообще живут своей жизнью – вроде как жанры у Бахтина. Совершенный детский сад. Идиллия.

Парадигмы познания возникают тогда, когда дезертирство интерпретируется в качестве подвига и отказ от познания – в качестве наивысшего познания. Именно эта ошибка в понимании лежит в основе всего современного мышления. "Я" всегда делает одно и то же: оно заботится о себе. Но эту работу ложно понимают как заботу о других или о Другом. Поэтому вместо того, чтобы научиться заботиться о себе так же, как умеют это делать те, кто это умеет, бедные люди впадают в заблуждение, что это о них заботятся и что они должны быть благодарны и следовать указаниям, что в этих указаниях заключена какая-то истина. На деле же нет ни субъекта, ни объекта, ни отношения между ними, которое могло бы быть истинным, а есть дифференциация между внутренним и внешним, есть стратегии "я", в которых речь не претендует и не может претендовать ни на какую истину, а может быть только использована стратегически: так же как одежда, мейк-ап, манера поведения, сексуальные навыки и т. д. Хороший пример: бедные пролетарии, которые решили, что это Маркс о них позаботился.

Но если само "я" конституируется только в бегстве от мира, то кто же тот, кто от мира бежит? И зачем? Вопрос о субъекте бегства поставлен неправильно: мы говорим "мы" так же, как говорим "я", т. е. этот субъект: и я, и ты, и он, и кто угодно – все это разделение возникает постфактум, оно нам навязывается как схема, в которую нас помещает мир, и мы затем вольны этой схемой манипулировать, меняя, например, соотношение "мы" и "они" как нам заблагорассудится.

Вопрос "зачем?" столь же празден. Мы с самого начала вовлечены в этот процесс. Мы с самого начала ориентированы на наслаждение: мы знаем себя как наслаждение и другого – как

страдание. Отводя нам определенное место, мир заставляет нас страдать, поскольку отрезает нам возможность неограниченных, иных, любых наслаждений: убегание от мира есть стремление к наслаждению, поиск наслаждения (этот поиск совпадает с аскезой, в которой формируется "я"). Поэтому "забота о себе" и есть часть "истории сексуальности" – точнее, они совпадают. Мыслим мы идентично, а наслаждаемся по аналогии.

Это не означает, что творчество есть "сублимация". В таком случае эрос имел бы характер субъекта творчества, т. е. выступал бы как рок по отношению к истории творчества. Но, как уже говорилось, эрос ничего не продуцирует. Эрос воспроизводит себя. Эрос не продуктивен, а репродуктивен. То, что озадаченное человечество принимает за творчество, есть лишь уловки, не имеющие внутренней связи с целью. Эрос не имеет ни истории, ни судьбы. В конце концов, мы вожделеем к тому, что лежит за пределами судьбы – за пределами рождения и смерти.

Современное мышление, отравленное теориями бессознательного, верит в непосредственное, в природу и т. д. Более прав был экзистенциализм, знавший о конечности человеческой судьбы и о произвольности, т. е. искусственности, скрывающейся за всем естественным. Но: экзистенциализм полагал действительность единой и поэтому верил в возможность единого Да или Нет, обращенного к этой действительности – единого абсолютного выбора. Но мы знаем, что действительность фрагментарна и связана коллажно, а не органически. (Коллажно не означает "произвольно", здесь та же ситуация: чистый коллаж так же невозможен, как и "чистый" организм). Поэтому выбор этот распадается на множество мелких выборов – частных стратегий продуцирования-репродуцирования.

Мы слишком о многом заботимся. Пора уже научиться заботиться о себе. Пора позаботиться о наслаждениях, уводящих нас за все грани – в том числе и за грань смерти. Пора понять нашу жизнь как опыт, которым мы может поделиться с другими и которым другие могут поделиться с нами, вместо того чтобы ссориться в скучных спорах по вопросу об установлении единой для всех нас истины или об установлении окончательно разделяющего нас плюрализма. Пора перестать быть энергичными. Пора устать и позаботиться о себе.

10.08.86

Эрос, познание — два сходных отношения к объекту.

Вслед за Шопенгауером, Ницше, Фрейдом современная мысль подчеркивает в объекте соблазн, эротическую притягательность. Субъект желания прежде всего поглощен объектом, охвачен им, подчинен ему — и только потом, и то лишь отчасти, владеет им. Сначала приходит соблазн и подчинение и уже потом "познание" и "овладение". "Я" прежде всего разрушается, растворяется в объекте, замирает от приятного ужаса — и только потом это замирание превращается в познающее созерцание. Полюби — и познай. На уровне сознания — ложная уверенность познающего победителя, на уровне подсознания — тотальная неуверенность желания. Современная мысль — это победа женского над мужским (как писал Маркс: в женщине люблю женственность). Гордый собой "познающий" мужчина-победитель внутренне трепещет перед женщиной, зависит от нее, подчинен ей, боится, что она от него ускользнет. И таким образом открывает двусмысленное, женское, "аниму" в самом себе. Познание как фиктивная сознательная рационализация охваченности желанием, объектом, Другим.

Батай в первую очередь подчеркивал эту связь между ужасом и соблазном. Сакральное и сексуальное живут запретами и их нарушением, живут трепетом профанации. Но где это Другое в мире, где все доступно? Запретов больше нет — есть только правила. Храмы превращены в музеи, "мистерия секса" — в секс-шоп нон-стоп. Ни перед кем и ни перед чем "я" больше не испытывает ужаса — только перед самим собой. Современная любовь — это нарциссизм, это любовь к самому себе, рождающаяся из ужаса перед самим собой.

Эрос обычно понимается как привязанность к объекту и к миру объектов, как то, что заставляет нас быть в мире, цепляться за вещи мира, соблазняться ими. Начиная с Шопенгауера, эросу противопоставляется воля к смерти, к небытию как радикальная аскеза, как воздержание от мира. Федоров полагал, что экономикой движут две силы: сексуальное желание, выражающееся в производстве предметов потребления, и страсть к уничтожению, к смерти, выражающееся в производстве оружия. Фрейд также признавал Эрос и Танатос двумя различными, но равно фундаментальными принципами. Батай, как уже говори-

лось, сливает Эрос и Танатос в единой охваченности предметом, Другим, которое разрушает "я". Танатос оказывается здесь функцией Эроса, Другого. Смерть преодолевается в мистерии.

Но мистерия эта продолжает быть "переживаемой" мистерией, продолжает быть экстазом, в котором "я", разрушаясь, расширяется до объекта. Или, иначе говоря, мы имеем здесь все то же классическое субъект-объектное отношение и истину, понимаемую как адекватность переживаемого субъектом природе объекта.

То есть, предполагается, что "я" есть то внутри нас, что может плениться, что может жить и умереть, что может стремиться к саморазрушению в желании вместо самосохранения в познании. Иначе говоря, "я" продолжает пониматься само как объект, как часть мира. Но обращаясь к самим себе, мы этого "я" в себе не находим, мы не находим в себе даже "ничто" экзистенциалистов, но просто нечто неопределенное, расплывчатое и меняющее облики. Мир открыт нам: мы не находим в нем ничего интересного, ничем не пленяемся. Все, что мы находим в мире, уже кем-то сделано, продумано, скомбинировано – достаточно посмотреть в справочник, в путеводитель, и мы узнаем куда больше о мире, нежели из него самого. Но себя мы в мире не находим. И в себе себя мы тоже не находим.

Мы знаем себя в мире как тело: как физическое тело, как социальное тело, как астральное тело наших мыслей и чувств. Мы так же известны другим, как эти тела, мы "объективированы" в мире. Мы хотели бы умереть, "умереть для мира", чтобы узнать, что в нас все же есть "не от мира своего", отдельного – но ничего определенного не находим. Единственное, что мы о себе знаем – это то, что наши неопределенные мечты, соображения, ассоциации, воспоминания и т. д. связывают нас с большим в мире, нежели то место, которое мир нам отводит. Поэтому поиск "самоидентичности" ведет "я" не ко все большему сужению круга того, что оно считает своим (как это было характерно для эпохи модернизма: яркий пример – Беккет), а ко все большему расширению этого круга. Наша жизнь есть прежде всего самопрофанация. Для нас нет другого, нет запрета, который мы могли бы нарушить – кроме запрета быть другим, нежели мы есть. Именно этот запрет налагает на нас общество и мир: они требуют, чтобы мы были самими собой и только са-

мими собой, чтобы мы блюли границу, между собой и другим, чтобы знали свое место и оставались на нем.

Это требование мы ощущаем как насилие, поскольку знаем, что у нас нет в мире законного, естественного места, что место, которое мы получили от других, есть место не в мире вообще, а в их мире. Мы хотим смерти и не находим ее. Поэтому мы наполняем мир образами нашей смерти, нашего ускользания. В этом смысл всякого творчества. Когда мы делаем то, чего в мире еще не было, то указываем тем самым на границы мира и на тот факт, что мы в состоянии выйти за границы мира, т. е. умереть. То, что мы любим в мире, – это прежде всего то, что мы сами создали, а то, что мы сами создаем – это всегда образ нашей смерти. В творчестве мы стремимся к себе в смерти, к себе за пределами мира. Мы потому и не любим мира, что он наполнен образами чужой, не нашей смерти, которые интересны нам только со стороны их технического исполнения. Предмет, который нас увлекает, есть всегда нами же самими сделанный предмет. Мы продуцируем себя самих с целью саморасширения, с целью перешагивания границ, с целью самопрофанации. Эротизм Сократа возникает из его максимы: "Познай самого себя", в условиях, когда он самого себя не находит. Высшая степень профанации смерти, т.е. самопрофанации, есть мертвый как вещь, как труп. Все, что мы пишем и производим, суть наши трупы, и в других, если мы испытываем к ним желание, мы видим, в первую очередь, собственный труп. Наше тело есть в первую очередь нечто лишнее в мире, без чего мир мог бы обойтись, что потом разлагается, растворяется в мире. Прообразом всякого творчества является поэтому мумификация трупа. Мы хотим быть мумифицированы, мы хотим быть этим вечным оскорблением миру и себе, этой вечной лишней ненужной вещью, которой мы были всегда при жизни – ходячим трупом, но должны были постоянно изображать из себя живых, при деле, при чувствах, при мыслях.

Но мы не доверяем нашим ближним и природе и знаем, что нас, скорее всего, оставят гнить. Отчасти чтобы избежать этого, а отчасти для того, чтобы насладиться зрелищем нашего трупа, его оскорбительным видом еще "при жизни", мы занимается "творчеством", т. е. конструируем некие подобия и фрагменты этого грандиозного трупа. Прежде всего мы занимаемся этим

в искусстве, которое имеет свой источник в египетских и прочих захоронениях. Наши музеи суть собрания по-разному раскрашенных мумий – равно как и библиотеки, концертные залы и т. д. Вся наша культура – это гигантский колумбарий, продолжение пирамиды Хеопса. И авангард любого рода может сколько угодно твердить о "жизни", о борьбе с музеем и т. д. То, что здесь называют жизнью, есть только оригинальный коллаж, оригинальный труп, рассчитанный на то, чтобы занять свое место, чтобы мозолить глаза, чтобы не быть забытым. И это не тщеславие говорит в художнике – а именно радость профанации и самопрофанации.

Мы часто говорим – и даже думаем – что после смерти мы обращаемся в ничто. Мы даже страшимся этого. Но великие учителя Индии полагали, например, что достижение "ничто" может быть только результатом великих усилий, совершаемых душой на протяжении длительного пути. Современный европеец – этот прирожденный демократ – хочет получить по дешевке то, чего другие не надеются совершить даже путем величайших трудов. Ничто не есть отсутствие чего-то: в той мере, в которой мы проживаем нашу жизнь от начала до конца и потом исчезаем, мы остаемся частью жизни, частью истории и судьбы, эротическими пленниками объекта. Наше отсутствие в мире обнаруживает себя впервые через присутствие нашего трупа, через его излишнесть, его молчание, его преувеличенную материальность, его чистую профанность. Именно в этом смысле писатель присутствует в своих книгах или художник в своих картинах: своим отсутствием, материальностью своего отсутствия.

* * *

12.08.86

Дневник – один из многих приемов "самопознания".

Для того, чтобы я мог себя познать, я должен прежде всего дать себя самого себе самому в качестве объекта. Самополагание, т. е. полагание себя в качестве "другого" с целью самоизучения – это, по меньшей мере, начиная с Канта, основная тема европейской философии. Процесс самопознания есть для послекантовской философии процесс узнавания себя в другом. Или, что то же самое, превращение "природного" и "бессознатель-

ного" в человеке в сознательное, "просвещение" человека относительно его самого. Дневник может стать одним из орудий такого просвещения, поскольку он фиксирует мысли "безыскуственно", так, как они "естественно" приходят в голову.

Современная мысль – мысль "после Просвещения" – уже не считает возможным найти эту точку изначального расслоения субъекта и объекта (которой для Маркса было возникновение частной собственности, для Фрейда – травматическое вытеснение нежелательного переживания и т. д.). Другое, объект изначально поселяется в человеке: для Ницше, постструктурализма и т. д. мы изначально погружены в жизнь, в дискурс, в желание, в космический ритм, в текст. Так и дневник, который я сейчас пишу, есть для современной постпросвещенческой мысли лишь продолжение извечного текста, который пишет сам себя и для которого моя "творческая деятельность", само мое существование, мое "мышление" не представляют ничего иного, как только предлог для этого его саморазворачивания. "Смысл" того, что я пишу, определяется в бесконечной перспективе всего, что было написано, будет написано и могло бы быть написано: никакая познавательная деятельность смысла этого определить не может. Сам процесс письма медиумичен: бессознательное, текст, объект, тело пишут мной.

Сам познавательный процесс, которым я хочу познать себя, есть часть функционирования этого внешнего мне объекта: поэтому проект самопознания не имеет смысла.

Величественная перспектива. Вселяет космический ужас и уважение. Но проблема тут в следующем: как можно говорить об объекте, если от субъекта ничего не осталось? И откуда все это взялось: жизнь, текст, бессознательное? Если мы ничего не могли о них узнать в процессе самопознания, то, следовательно, они сами объявили нам о себе? Но это какой-то странный объект, который сам заявляет о себе – он уже тогда начинает больше напоминать субъект. И оказывается, что мое "я" не столько обнаруживает свою объектность как таковую, сколько свою объектность для Другого, для другого субъекта, который получает право интерпретировать все, что я здесь, например, пишу, вкривь и вкось "в бесконечной перспективе".

Отказ рассматривать свое собственное мышление как познавательное, приводит к тому, что оно начинает рассматриваться

как ”выразительное”, как ”аутентичное”, т. е. как объект для анализа, производимого другим. Такова судьба современного искусства: раньше оно было фиксацией и исследованием наблюдаемого, мимезисом. Теперь оно стало спонтанным выражением, механизмом подсознательного, симптомом, подлежащим бесконечному истолкованию. Но эта воля ”быть аутентичным” – не является ли она предпосылкой подобного анализа? Иначе говоря: не является ли возможной ситуация, при которой я систематически фальсифицирую все симптомы? В таком случае, куда девается подсознательное, текст, объект и т. д.? Современная мысль перестает предполагать во мне истинность того, что я говорю и делаю, но продолжает предполагать искренность. В свое время Декарт высказал предположение, что, возможно, ”злой дух”, живущий во всем, что окружает нас, обманывает нас, представляя все не так, как есть. Но если ”я” стал теперь объектом, то не получается ли, что моя ”субъективность” получает этот характер ”злого духа”, живущего в глубине объекта. Отсюда призывы современной мысли истребить субъективность, отдаться чистому внесубъективному переживанию бытия. Декарт верил в правдивость объекта, поскольку верил в правдивость Бога. Парадоксальным образом понимание человека как объекта всей системой гуманитарных наук приводит к требованию, обращенному к нему: будь Богом. Современное гуманитарное мышление находит себе внутреннее соответствие в Йоге. Место самопознания занимает, таким образом, самовыражение или, точнее, выражение другого, объекта во мне. Эта новая стратегия является очевидным образом продолжением классической: классический немецкий идеализм полагал, что в человеке, в художнике (кантовская теория гения) говорит сама природа, которая, правда, понималась как отчужденный дух (Гегель). Современная мысль окончательно растворяет человека в природе, оказываясь, таким образом, перед лицом бесконечных внутренних противоречий.Причиной этих противоречий является убеждение в том, что в человеке непосредственно показывает себя Природа, другое и, таким образом, игнорирование сознательной стратегии ”я” как самопоказывания, самообнаружения. Природа не есть самостоятельное, само о себе заявляющее начало: природа не есть Другое, но дело рук других. Природа конституируется в науке, которая

выступает как ее Евангелие. В той мере, в которой классическое сознание Нового времени предполагает природность, объектность "я" – все равно, с надеждой сделать эту объектность прозрачной для объекта или без этой надежды – наука принимается этим сознанием некритически и "я" оказывается рабом других. То, что выдается сейчас за искренность, аутентичность, спонтанность, "голос тела" или "бессознательное" есть очевидным образом не что иное, как сознательное и расчетливое приспособление к официозному научному дискурсу.

В основе самопознания лежит самопоказывание, самообнаружение. Мы не изучаем себя как изначально данный нам объект, а ставим себя в зону этого изучения. Мы не любим себя как готовую вещь, а хотим быть любимыми и познанными собой – отдаем себя себе. Самообъективация не есть, таким образом, какой-то вне и помимо сознания совершающийся процесс, который надо изучить с тем, чтобы снять его, т. е. не есть работа бессознательного в какой бы то ни было форме, как это полагала классическая мысль Нового времени. Такая объективизация есть дело других в отношении нас, которое мы не обязаны принимать как истину о нас. Еще менее следует полностью отдавать себя этому процессу самообъективации, как от нас этого требует современная мысль.

Самообъективацию следует мыслить как стратегию, которую наиболее отчетливо можно наблюдать в стратегии художественного творчества. "Я" творит себя как вещь, профанирует себя, предоставляет само себя себе в пользование. Но это не означает, что "я" открывает таким образом то, что оно "есть в действительности". "Я" формирует себя именно как эту лишнюю, дополнительную вещь, которой в действительности нет. При этом "я" ничего не "выдумывает", ибо способность к "выдумыванию" уже предполагает некоторый "природный потенциал" в "я". Ничего подобного: "я" просто коллажирует, комбинирует, использует известные ему приемы, модифицирует их "неправильно" и т. д. То, что получается в результате, ничего не говорит ни о "субъекте", ни об "объекте". В результате, получается только факт – эта наличная вещь. В этой вещи сознание снимает свою природность: оно перестает быть скрытым и подлежащим раскрытию в каком бы то ни было отношении, но предстает полностью раскрытым – и именно в этой раскрытости радикально отсутствующим, мертвым.

Эта стратегия самообъективации не имеет целью какого-то "познания", но совершается в поиске наслаждения. Сознание в этой стратегии поглощается не объектом, а самим собой. Оно обращается в своем эротическом порыве к самому себе, к самому источнику этого порыва – но не тем, что объективирует этот источник, а тем, что объективируется в нем. Это субтильное различие между самопознанием и самообъективацией для себя, как правило, не фиксируется за пределами самого творческого акта: профанное в результате снова сакрализуется. То, что философ, художник и т. д. разыгрывают как спектакль для самих себя, со стороны понимается как обнаружение и демонстрация спектакля сознания как оно есть в действительности, т. е. самодемонстрация интерпретируется как самопознание. (Эту ошибку разделяет и современная мысль, которая продолжает рассматривать художественное творчество как адекватное в самом традиционном смысле этого слова самообнаружение подсознательного – эроса, социальных отношений, логических механизмов языка и т. д.). В результате те, кто стоит за пределами круга философской или художественной практики, полагают, что философ или художник сообщают какую-то истину о себе и вследствие этого и обо всех, т.е. и о них тоже. Возникает эффект самоидентификации с саморозыгрышем художника как с результатом самопознания. Отсюда и весь печальный театр современных интеллектуальных и художественных мод.

Когда я пишу этот дневник, то менее всего записываю то, что "на самом деле" приходит мне в голову. Я не пытаюсь строить какое-то последовательное рассуждение или описание по "естественным" законам логики и не прибегаю к методу автоматического письма, т. е. не пытаюсь фиксировать случайные мысли, как это делал, скажем, Розанов. Вся эта случайность, спонтанность, небрежность – такая же наивная претензия, как и традиционное рассуждение. Вот "Опавшие листья" Розанова – они хаотичны, капризны. В них есть эта претензия на отражение живой жизни сознания вопреки мертвой идеологической схеме. Прекрасно. Но представим себе, что Розанов построил свой дневник как последовательное развитие геометрии Эвклида – наподобие соответствующего учебника геометрии. Возможно ли, чтобы сознание в течение какого-то определенного времени бы-

ло сконцентрировано на последовательном доказательстве геометрических теорем? Вполне возможно. Тогда почему бы и нет? А потому что в таком случае этот геометрически организованный поток сознания не был бы "воспринят" как таковой, не показался бы "естественным". Потому Розанов и планирует свой дневник весьма сознательно таким образом, чтобы он показался "как из жизни", чтобы показалось, что "мы сами так мыслим". Так что существуют параллельно: собрание сочинений Розанова и это убеждение, что в них содержится правда о нас, о том, как мы думаем и чувствуем – два обстоятельства, очевидно противоречащие друг другу, ибо если мы действительно все так чувствуем и думаем, то при чем тут Розанов?

Я во всяком случае избегаю в своем "Дневнике философа" подобных претензий. Я прямо признаю, что стараюсь как-то выделиться на фоне современных идей, на фоне современной (и вообще всякой) русской прозы и вообще на любом фоне, который я могу себе вообразить. Я знаю при этом, что могу вообразить себе всякие фоны, которых мой возможный читатель не знает, и поэтому многое из того, что я пишу и как я пишу, пропадет для него даром. И притом для всякого читателя, поскольку есть в моей жизни много обстоятельств и много фонов, которые не то чтобы были особенно эзотеричны сами по себе, а просто никто не может и не будет ими заниматься. И я знаю также, что есть фоны и контексты, которые я не учитываю, и читатель будет злорадствовать, когда обнаружит это, будет доволен, что я чего-то недоучел, или даже по новой моде будет считать, что я это что-то вытеснил по всяким темным и некрасивым причинам, и будет гордиться своей проницательностью. Я знаю все это – и все это мало меня волнует. Пока что я доволен собой. Я даже любуюсь собой – так складно у меня все это получается. Я в восторге от себя. Я себя познаю. А если кто другой начнет меня познавать, то у меня тоже найдется пара соображений по поводу его собственных комплексов – в этом я уверен. Так же как уверен, что то, что я делаю сейчас, т. е. валяю Ваньку в форме культурного текста, не обращая внимания на то, действительно ли я "думаю" то, что пишу, – делают и все прочие пишущие и рисующие, сидящие и путешествующие.

13.08.86

"Познай самого себя – и ты познаешь все". Такова предпосылка, таково начало философии.

Проблема только в том, что, когда я начинаю познавать себя, я себя не нахожу, не застаю. Мое тело, мое окружение, моя пища, мои привычки, моя манера выражаться – все это я скорее узнаю от специалистов, т. е. от биологов, социологов, графологов, диетологов, лингвистов, психологов и т. д.

Так называемая "интроспекция" тоже мало что дает: я наблюдаю свою внутреннюю жизнь, пользуясь определенными методами и фиксируя в ней только то, что положено фиксировать. Я весь наполнен другими, которые лучше знают меня, нежели я сам себя.

Что ж? Начать изучать науки? Но это бесконечный процесс. И важно понять: он совершенно бессмыслен – во мне нет ничего скрытого, ничего, что не было бы известно, ничего действительно подлежащего изучению. То есть есть, разумеется, еще неизвестная информация, но только потому, что она еще никого не заинтересовала, еще руки не дошли. Или соответствующие методы еще только развиваются и т. д. Но в принципе все и так ясно, все и так доступно.

Сейчас много говорят о том, что у "разума" есть "другое" : мечты, страхи, страсти, безумие – вот тут-то и есть настоящий "я". Или настоящее "другое", которым мое "я" должно быть взорвано, открыто, и тогда во мне откроется нечто исконное, изначальное, аутентичное. Все это очень мило, но ведь обо всем этом иррациональном уже столько писали-понаписали. И как красиво! И с каким талантом! "Я", в лучшем случае, могу надеяться робко воспроизвести кое-какие из описанных безумств так, чтобы не получилось слишком пошло.

Разум состоит в том, чтобы адекватно судить о мире. Иррациональное состоит в том, чтобы вне рамок разумной, судящей речи адекватно реагировать на мир. Везде только мир, везде другое, везде не-я.

Поэтому познать себя, прежде всего означает понять, что "меня" нет, что "я" есть конгломерат методов и приемов, рассуждений и описаний и т. д. и т. п., которыми занимаются другие и к которым "я" имею весьма отдаленное отношение. Самое большее, что "я" могу сделать – это сам стать "другим"

и начать тоже что-нибудь изучать. Или, например, смотреть сны и впадать в безумие, руководствуясь свежими пособиями по эстетике сюрреализма.

Но при мысли о грандиозности усилий мной овладевает понятная лень. И я не могу также вслед за философами немецкого идеализма полагать, что "я" уже проделал "бессознательно" всю эту работу, которую другие — и мое эмпирическое "я" в числе других — теперь по второму разу проделывает "сознательно", так что "я" могу "узнать" себя самого в этом довольно кривом зеркале, которое мне преподносит жизнь. Но "таким" я не могу любить себя. "Таким" мне "быть" не интересно. И вот я начинаю сам заниматься "самополаганием", "самообъективацией" — и не бессознательно, а вполне сознательно. То есть, я начинаю складывать свой паззл, мастерить свой коллаж. Для того, чтобы этим заниматься, не требуется никаких исчерпывающих знаний и никаких иррациональных озарений. Речь идет просто о самоинсценировании, о саморозыгрыше. Я мастерю свой "метод', свой "сон", свое "озарение", свой "текст", свою "душу", свое "тело" и т. д. При этом я руководствуюсь не соображениями истины и адекватности чему бы то ни было — для того, что я мастерю, нет прообраза, нет объекта, нет "другого" — а соображениями похожести-непохожести на то, что уже есть. То есть "я" стремлюсь сделать что-то оригинальное, что-то непохожее на то, что находится в поле моего зрения, и в то же время что-то похожее, с тем чтобы это что-то все же как-то было опознано другими и мной самим.

Я не могу сказать, что работаю по образцам, ибо стремлюсь сделать что-то непохожее на то, что есть. Но уже во всяком случае я не могу, подобно романтикам и авангарду всех оттенков, утверждать, что обнаруживаю нечто скрытое, что узнается не благодаря своему сходству с внешне данными образцами (классическая позиция), а благодаря своему сходству с прообразами, внутренне живущими в душе или в подсознании каждого и только обнаруживаемыми немногими. Все, что есть в моей душе на любой ее глубине, давно уже всем известно. То, что я делаю — я делаю заново. Скорее, я руководствуюсь классической позицией: я ориентируюсь на внешние образцы с тем, чтобы их модифицировать, сделать "своими".

Моя ориентация на классическую позицию идет еще далее.

Ибо по мере того, как я мастерю себя, я начинаю окончательно убеждаться в том, о чем подозревал с самого начала, а именно : что и все остальные в свое время точно так же смастерили сами себя. Все эти научные, художественные и философские методы, которые выглядят так солидно, на деле представляют собой результаты таких же процедур коллажирования. Точно так же когда-то и другие стремились спасти себя от забвения, стремились самообъективировать себя в таких вот непрочных телесных постройках. Так что я работаю по образцам в самом классическом смысле слова, поскольку опираюсь на стратегии, известные мне из мира, который меня окружает. И поскольку жду награды за мои усилия в форме, обещанной мне моей культурой: наслаждение от самолюбования, от самопознания.

Именно из этой практики самообъективации, самоинсценирования возникает затем претензия на познание. Самоинсценируясь, я выделяюсь из массы "другого", дистанцируюсь от науки, философии и искусства: в той мере, в которой я дистанцировался от них, я могу сказать, что сам себя сделал и что, следовательно, сам и только сам могу судить о себе. Достигнутая дистанция от другого позволяет мне также посмотреть на другое со стороны, "увидеть" другое. То есть акт самообъективации, заключающийся в том, что я представляю себя себе самому на обозрение тем, что профанирую себя в телесном, в "другом" (профанирую, но не обнаруживаю, напротив, обнаруживаю отсутствие "я", которое присутствует только как видящее, но не как видимое), может быть интерпретирован как акт познания, если я поменяю в исходной модели видящее и видимое: если я теперь посмотрю с позиций моего новообретенного тела, интерпретировав самообъективацию как "самопознание", то могу претендовать также на познание всего другого. А именно, я получаю теперь новый предмет познания, который ранее отсутствовал: определение дистанции, которую я создал между собой и другими, выяснение природы этой дистанции, отношений, которые она порождает и т. д. Этот "процесс познания" представляет собой очевидным образом другой прием чтения самого процесса производства "я". А именно: я произвожу дистанцию между собой и другим, но я могу также сказать, что я "исследую" эту дистанцию, если предположить, что она в известном смысле "существовала изначально", т. е. если самообъек-

тивацию интерпретировать как самопознание. Таким образом, я создаю пространство-время, или "мир".

Например, я утверждаю, подобно Фрейду, что, в отличие от других, могу мыслить не имеющее смысла как имеющее смысл (как выражающее бессознательный смысл). Это утверждение позволяет Фрейду сконструировать свое "я" аналитика как радикально отличающееся от всего, что мыслится вокруг него культурой, в которой он живет. Тогда я получаю возможность утверждать, что всякий мыслящий мыслит так же радикально "иное", т. е. обладает подсознанием, которое "я" "открыл". То есть, мое самоконструирование за пределами мыслимого другим интерпретируется как его собственное мышление за пределами его познавательных возможностей, которое "я" познаю.

Или: конструирование Эйнштейном пространства за пределами эвклидова – интерпретируется так, что наше эвклидово пространство оказывается как бы "вложено" в эйнштейновское, которое в этом смысле образует космическое подсознательное нашего земного пространства.

Или: Дарвин использует как модель для дистанцирования обезьяну – в результате человек объявляется криптообезьяной.

Или: Малевич изобретает новый тип живописи, который объявляется обнаружением скрытого принципа живописи как таковой.

Во всей этой технике решающую роль играет аргументация, диалог. Аргументированная диалогическая речь есть менее всего способ прийти к общему мнению. Подобная перспектива была бы возможна только в рамках веры в единый всем равно присущий разум. Но такая вера сама по себе является результатом стратегии дистанцирования по типу: "Я мыслю только то, что другие не считают за полноценную мысль, т. е. все то, что относится не к культуре, традиции и т. п., а к обиходу, к повседневности, следовательно, я могу утверждать, что есть разум, очищенный ото всяких предвзятых мнений". На самом деле, аргументированная и диалогическая речь имеет целью дистанцироваться от собеседников путем различных риторических стратегий: модификации значения слов, изменения стиля, аргументации, установления новых аналогий и различений, поиска новых аргументов, применения старых аргументов в несвойст-

венном им контексте и т. д. Все эти приемы не следует осуждать, ибо уже известные контексты, аргументы, значения слов и т. д. имеют аналогичное происхождение. Диалог, таким образом, всегда имеет смысл размежевания, выделения себя в массе других. Мы ведем диалог, чтобы все более и более дистанцироваться все в большем и большем поле аргументационных возможностей от все большего и большего числа других. Здесь, кстати, видна кардинальная ошибка мыслителей типа Бахтина: заметив, что диалог ведет не к согласию, а к размежеванию, но удерживая классическое представление о речи как о выражении внутреннего, Бахтин пришел к выводу, что участники диалога неизбежно имеют различное внутреннее, различные перспективы, заданные им их местом в мире, в результате чего их диалог и превращается в бесконечное разногласие, в полифонию, или в додекафонию. На деле же к разногласию приводит сам механизм диалога: участвуя в диалоге, мы впервые получаем возможность к размежеванию, и вся наша стратегия направлена на дистанцирование себя от других участников. То, что Бахтин принимал за начальную ситуацию диалога, является его результатом.

Это размежевание, которое заявляет себя как знание, завершает диалог фигурой власти по принципу "знание – сила". Тот, кто наиболее эффективно дистанцировал себя во время диалога, показал "нередуцируемость своего научного, философского или художественного метода, тот и получает звание знающего и подобающую этому знанию власть. В основе знания, т. е. того, что наша культура считает знанием, лежит эта фигура самодистанцирования, самообъективации. Только тот, кто самым радикальным образом превратил себя в труп, в мумию, получает право на зрение и суждение (пример: мавзолей в Москве как центральное место, с которого производится инспекция и оценка всей советской жизни, имеющие свою основу и оправдание в самом зрелище трупа Ленина во всей его радикальной профанности, существенно превосходящей степень профанизации, известной нам из истории, и поэтому неизменно поражающей впечатлительных путешественников). Работа знания и власти есть эта работа самодистанцирования, самовыделения из массы другого. Она есть изнанка этой работы.

В основе самой концепции "знания", "истины", "искреннос-

ти" — или как они еще называются — лежит, таким образом, фундаментальная двусмысленность: чисто личный, обращенный на себя акт самосозерцания и самопрофанации именно вследствие этой своей нейтральности в пределах того, насколько он удается, становится источником новых претензий на знание, власть и социальный контроль — иногда со стороны того, кто этот акт самообъективации совершает, но большею частью со стороны тех, кто с этим актом самоидентифицируется, будучи не в состоянии его самостоятельно воспроизвести.

Преодолеть эту двусмысленность (которую нельзя считать, как это полагает Хайдеггер, назвавший ее "онтологической дифференцией" и полагавший ее живущей в самом бытии, фундаментально неустранимой), можно только в том случае, если отдать себе отчет в том, что производство "я" не совершается силами самого "я" (так же как и не раскрывается непосредственно в "Другом", в "бытии"), а представляет собой продолжение традиции, взятие на себя уже известной возможности, реализацию проекта, не являющегося нашим собственным проектом, но впервые порождающего нас. Правда, эта традиция не есть традиция знания, а, скорее, традиция не-знания, отсутствия "знающего". Ошибка Сократа: не философ созерцает вечные идеи, а вечные идеи созерцают философа, которым он отдает себя на созерцание, на познание.

***

14.08.86

Кто пишет этот дневник?

Я.

Но кто имеется в виду под этим словом?

"Я" как рациональное, логически вымуштрованное сознание? В качестве такового я написал бы, скорее, какой-то трактат, какое-то научное исследование. "Я" как поэтическое подсознание, которое впервые раскрывает мир мне как рационально мыслящему?

Но тогда бы я не писал нехотя, с ленцой, как я это делаю, не подбирал бы эффектных или нарочито бесцветных слов, а весь трепетал бы в медиумическом трансе, весь отдавался бы внутренним ритмам, был бы на седьмом небе. Но этими дву-

мя "я" и исчерпывается то, что мне может предложить современная мне мысль.

Или самосознание, или самозабвение. Второе рождается из опыта европейского авангарда и является продолжением первого. Вместо самопроявления, внутреннего непосредственного самообнаружения разума во мне – столь же непосредственное сасообнаружение эроса, или языка, или социума. Художник авангарда хочет разрушить, "деконструировать" традицию, хочет быть непосредственно охвачен изначальным, хочет нового контакта с вечно новым. Это то же самое мистическое переживание первоначала, из которого в свое время получился разум Нового времени. При этом художник авангарда не думает о том, как именно он работает, какова формальная сторона его практики – достаточно быть "охваченным", "искренним", а остальное приложится. И как раз здесь художник авангарда поистине неискренен, ибо на деле он есть стратег, точно прочитывающий свое место в истории искусства.

Хайдеггер и его последователи принимают позу художника-авангардиста за чистую монету и говорят о бытии, разворачивающемся по ту сторону всякой инструментальности, всякого расчета. Современный "постмодернизм", весь вышедший из Хайдеггера (Деррида, Фуко, Лакан, Делез и т. д.), остается поэтому полностью внутри модернистской парадигмы. Он не учитывает опыта нового искусства, не доверяющего никакой непосредственности.

Когда я пишу этот свой дневник, то продуцирую одновременно и свое подсознательное "я", т. е. я инсценирую некий язык раскрытия, некий внутренний ритм, который держит на себе мою "сознательную" речь, и в то же время продуцирую и свое "сознательное" "я" в форме квази-аргументативного дискурса.

И снова вопрос: кто же этот "я", кто способен все это сделать?

Этот "третий я" есть субъект "творческой практики", т. е. субъект той "дифференции, которую Хайдеггер считал исходной, избегая вопроса о том, какая практика ей соответствует. Это мое "третье я" порождает тот текст, тот дневник, который одновременно служит дифференциации "меня" от других, первоначальному раскрытию меня в качестве какого-то

нового пространства смысла, и в то же время, служит обнаружением моего сознательного "я" как оценивающего, рассуждающего, полемизирующего и т. д. Это мое "третье я" лежит, таким образом, глубже и сознательного, и подсознательного. Оно и есть автор моего текста.

Оно и есть автор моего текста в том смысле, что его нельзя отделить от этого текста, от этой практики самообъективации, субъектом и адресатом которой оно является. Я не могу его исследовать, и я не могу его выразить. Я могу его только актуализировать, вос- произвести, но не произвести. Структура моего творческого акта воспроизводит структуру творческого акта как такового. Творчество нельзя понимать ни как логическую процедуру, ни как выражение "внутреннего" во внешнем, помимо всяких инструментальных процедур. Творчество есть специфическая разновидность работы с традицией, заключающаяся в воспроизведении не образцов этой традиции, а исходной ситуации их продуцирования, процедур их фиксации в качестве образцов. Поэтому в ситуации творчества можно говорить о традиции, а не об эпигонстве. Проблема эпигонства в том, что оно радикально оригинально: оно нарушает ту фундаментальную условность, без которой вообще никакая практика не оказывается возможной (это хорошо иллюстрирует рассказ Борхеса "Пьер Менар – автор Дон Кихота", герой которого хочет заново написать текст Дон Кихота с тем, чтобы исходная ситуация творческого акта изменилась, а текст остался бы неизменен).

Современный философский "постмодернизм" с его апелляцией к "другому" разума не выходит, однако, к сожалению, за круг природного – за круг первых двух "я", воспроизводящих два типа субъект- объектного отношения: субъект господствует над объектом и объект господствует над субъектом – но не преодолевающих этого отношения. Поэтому весь современный экологизм, претендующий на радикальное преодоление пафоса научности и современной рационалистической цивилизации, остается в поле нового цикла наук – экологических, полностью воспроизводящих структуру научного субъектного мышления как такового.

Практика "третьего я" как ре-продуктивная, актуализирующая практика не предполагает какой-то конкретной реа-

лизации в каком-то определенном внутримирском существе. Напротив, она впервые порождает это внутримирское, как и самый мир, в котором это внутримирское движется.

Хорошую интерпретацию этому соображению можно дать, прибегнув к помощи математики. Каждая логико-математическая система представляет собой некоторое описание мира, некоторый язык, внутри которого может быть помещен говорящий. То есть горизонт всякой возможной дискурсивной практики внутри определенной логико-математической системы полностью определен списком ее знаков, аксиом, правил обращения со знаками, правил вывода и т. д. Между тем возможна практика, заключающаяся в модификации этих исходных списков знаков, аксиом, правил вывода и т. д. Каково место этой практики? В каком пространстве языка она осуществляется? Из попытки ответить на этот вопрос возникает понятие метаязыка, в котором формулируются законы "объектного языка". Но этот метаязык есть, в свою очередь, всего лишь еще один язык, наряду с объектным, и легко видеть, что сам он возник не иначе как путем модификации или иной интерпретации правил объектного языка. Такие метаязыки могут строиться до бесконечности, но этот процесс ничего не разъясняет – тем более, что каждый следующий язык, долженствующий по идее интерпретировать предыдущий, является на деле модификацией исходного. Но это, в свою очередь, означает, что основу понимания составляет именно этот процесс модификации, который впервые дает возможность интерпретировать старое через его модификацию, через его деформацию в новое.

Процесс этот можно практиковать сколь угодно произвольно, меняя в исходных системах любые элементы, комбинируя их с другими и т. д. Заниматься этим может как человек, так и, скажем, компьютер. В этом случае практика "третьего я" нисколько не пострадает, хотя человек и окажется устранен. Программирование компьютера ставит его в ту же традицию, в которой стоит и программирующий его человек. Именно вследствие своей репетитивности творческая практика не нуждается ни в каком конкретном типе носителя. "Я" моей творческой практики не является человеком. Я не чувствую и не знаю себя человеком (Фуко хотя и говорит,

что преодолел человека, продолжает оставаться человеком, поскольку кладет в основу объяснительной практики такие чисто человеческие феномены, как воля к власти или, скажем, по меньшей мере природные, биологические, органические феномены).

Мой дневник есть дневник человека, поскольку он написан в традиции человеческого документа. Но автор его – не человек. И не человеком он будет прочитан.

* * *

23.08.86

Когда пишешь дневник, надо быть откровенным – это условие жанра, этого полагается добиваться "для самого себя" и этого ждет читатель, когда дневник попадает ему в руки: наконец-то узнаю я всю правду об иксе. Я бы и рад быть откровенным, но не знаю, как это делается. Сколько я ни "всматриваюсь в себя", я не нахожу в себе ровно ничего, что не было бы уже тысячу раз описано, что стоило бы открыть, явить, разоблачить. Откровенность есть точность самонаблюдения плюс преодоление стыда. Но чего же стыдиться? Что описывать, откинув стыд? Постельные привычки, постыдные расчеты, несбыточные мечты? Я не могу добавить к этому репертуару ничего нового, что уже не описано, не названо, не проанализировано.

Сколько я себя ни наблюдаю, я не нахожу в себе ничего, что не укладывалось бы в какую-то заранее известную процедуру, в какой-то запрограммированный процесс. Вся наша жизнь состоит из таких процессов. Мы знаем, что означает "водить машину", "заполнять анкету", "смотреть телевизор", "выстроить синхрофазотрон", и точно так же мы знаем, что такое "прийти в отчаяние", "заняться самоанализом", "испытать экстаз бытия", "пережить неразделенную любовь", "быть откровенным" и т. д. Все это процедуры, состоящие из каких-то слов, действий, состояний, решений и т. п. Их можно проигрывать в любой последовательности: можно, например, одновременно "вести машину" и "приходить в отчаяние", можно "заполнять анкету" и "испытывать экстаз бытия", хотя трудно "смотреть телевизор" и "быть откровенным".

Означает ли это, что человек исчез, растворился и что весь мир представляет собой объект без субъекта, огромную маши-

ну, состоящую из множества функций и приводимую в действие неведомой силой, имманентной ей энергией, так что говорить о человеке – означает питать идеологическую иллюзию? Таково по крайней мере мнение Фуко или Делеза, а также многих других постмодернистов- постструктуралистов. Все они мыслят довольно просто: если не субъект – то объект. Но если нет в нашем пользовании бесконечного разума, который бы мог осмотреть всю эту бесконечную космическую машину, то и не следует говорить о ней как о чем-то сущем. Не следует также думать, что можно пережить присутствие этой машины в самом себе посредством какого-то экстаза, какого-то безумия, какого-то предельного растворения в безбрежности космического, какого-то мазохистического бегства сквозь себя в бесконечность. Все эти переживания и состояния уже давно известны из литературы. Их наличие или отсутствие ничего не доказывает и не опровергает. Дионисийский экстаз так же легко программируется и моделируется, как и аполлоновский разум. Сам по себе экстаз, переживание "другого" и т.д., есть не более, нежели часть игры, и не может служить свидетельством постижения игры в целом.

Сколько бы мы ни копались в себе самих, сколько бы ни ждали, что какой-то сигнал изнутри нас, какое-то переживание, в котором мы не можем ошибиться, какой-то знак из глубины нашего "я" – очевидность разума, безумия, отчаяния, смирения, растворения, самоопределения и т. п. – недвусмысленно скажет нам: здесь и нигде больше, ты пришел, отдохни, насладись, познай, – т.е. сколько бы мы ни искали этой "внутренней очевидности", этой "внутренней необходимости", которую мы с легким сердцем, и чем бы это нам ни угрожало, готовы противопоставить любой "внешней необходимости", любому диктату традиции, условностей, политической власти или обстоятельств – мы не получаем этого знака, если только не притворяемся легковерными. Или, точнее говоря, мы получаем его, но именно в момент его получения понимаем, что не могли его не получить, что получение его было предопределено самим процессом поиска так же, как появление изображения на экране телевизора предопределено включением кнопки, почему мы и не вправе его рассматривать как правдивое послание с того света.

Все сказанное наводит, разумеется, на мысль, что если нечего ждать от внутреннего, то следует обратиться ко внешнему наблюдению: если описать все доступные человеку процедуры, то не будет ли такое описание познанием мира? Нет, не будет, хотя бы вследствие того тривиального соображения, что сама эта процедура описания всего есть лишь одна из процедур и неспособна описать самое себя. Но главное: такое внешнее описание молчаливо предполагает наличие внутреннего описания, момента внутренней истины, которое оно предполагает заменить. Проблему эту хорошо описывает Сол Крипке в своей недавней книге о Витгенштейне. Дело не обстоит так, что мы где-то внутри себя знаем, как, например, следует складывать между собой два числа, и потому можно утверждать, что мы овладели "правилом сложения". На самом деле мы каждый раз как бы складываем заново, и если два разных человека при сложении двух чисел постоянно получают тождественные результаты, то это не означает, что они имеют в виду под сложением одно и то же: может оказаться, что они просто не попали на такую комбинацию чисел, по поводу которой у них окажутся разные мнения о том, какой должна быть их сумма. Чисел бесконечное количество, и поэтому, хотя можно предположить, что никто и никогда не наткнется на такую комбинацию, это не меняет сути дела: мы не вправе говорить, что "одинаково понимаем" сложение, если у нас получаются всегда одинаковые результаты. И в той же степени не вправе мы говорить о том, что знаем, что такое сложение, если исследуем свои "представления" о нем – сложение состоит не в представлениях, а попросту в сложении.

Пример со сложением прост, элементарен, но очень поучителен. Я пишу сейчас этот текст и задаю себе вопрос: думаю ли я то, что пишу? Является ли то, что я пишу, "выражением", "обнаружением" моих мыслей? Очевидным образом – нет. Мысли приходят мне в голову во время процедуры писания очень разные и часто не имеющие отношения к развиваемым мной соображениям (например, относительно работы машинки, не забыть позвонить и т. д.). В то же время соображения, "попадающие в текст", не предшествуют моей работе по их выражению, а как-то пристраиваются к уже написанному, заставляют меня повернуть в ту или другую сторону, потом снова меня покида-

ют – сам процесс писания ведет меня, и я не контролирую того, что пропечатывают мои руки. Можно ли сказать, как это делают некоторые, что писание – лишь функция моего тела и лежит в сфере бессознательного? Что я пишу так же, как кручу в руках скрепку или пуговицу, как барабаню в рассеянности пальцами по столу? Для этого я пишу слишком связно. Чтобы получилось как в рассеянности, надо постараться, очень постараться. Я слишком ленив для этого.

Могу ли я сказать, что знаю, как осуществляется процедура "написать текст"? И да, и нет. Я пишу текст, потому что я думаю, что знаю, что это для этого надо сделать. Но у меня нет никакой уверенности, что я действительно поступаю правильно и что то, что у меня получается, "есть текст". Я не могу сказать: я знаю истину, она сияет в глубине моего сознания и теперь я облекаю ее в слова, и мне все равно, как называется то, что я говорю или пишу: текст это или не текст, философское ли это сочинение или дневник – я отбрасываю все эти внешние неважные условности и вот мое слово вам. Я не могу сказать: вот я забыл обо всем, в том числе и об истине, рука моя скользит, из-под нее возникают знаки, смысл которых мне самому непонятен, вот эти знаки, я дарю их вам, это знаки самого бессознательного. И я не могу даже сказать: я окончил среднюю школу, там меня выучили писать сочинения, ставили мне за них хорошие отметки – и вот мое сочинение, примите его, ибо оно написано по правилам и потому не нуждается ни в какой высшей инстанции для оправдания своего права быть.

Иначе говоря, я так же неспособен быть оригинальным, как и эпигоном, так же не могу порвать с традицией, как и продолжить ее. Мне не на что опереться ни внутри, ни вовне себя, чтобы мочь сказать: я есть место обнаружения вечного, изначального и истинного, и поэтому я свободен и прав. Но также не могу я и сказать: я понял, как надо, и теперь делаю дальше так же, как делалось всегда, в сознании своей правоты. Все эти оппозиции: индивидуализм – коллективизм, традиционализм – новаторство, этическое – чувственное, разумное – природное и т.д. – имеют своей общей предпосылкой веру в возможность понимания, схватывания, которая только и позволяет впервые идентифицироваться или отказаться от идентификации. Но понимание это иллюзорно, оно не гарантируется ни внутренне, ни

внешне. Поэтому, когда я пишу текст, я делаю то же, что и все другие – хотя это не означает, что пишу то же самое, что и другие. Но состояние исходной неопределенности – то же самое, и так же сходно примерное знание о том, как с этой неопределенностью следует справляться. Я пишу так, чтобы было похоже на других, чтобы поняли, что это текст и примерно какого рода этот текст, и в то же время так непохоже, чтобы стало ясно, что это мой текст. При этом я знаю, что я много говорю такого, в чем сам не отдаю себе отчета и что будет увидено читателем, но я не чувствую из-за этого превосходства читателя над собой, поскольку знаю, что если читатель попытается как-то сформулировать увиденное им в моем тексте, то станет немедленно перед теми же проблемами, перед которыми стою я сам. И я также знаю, что многое из того, что я пишу, безвозвратно пропадет, поскольку откликается на какие-то впечатления и соображения, которые вряд ли придут в голову кому-нибудь другому, хотя это и не исключено. Как раз эта сугубо тривиальная и никем не могущая быть замеченной особенность моих текстов и является свидетельством их оригинальности в этом тривиальном смысле произвольной случайности – но свидетельством, не могущим быть выслушанным и поэтому как бы несуществующим. Поэтому я не чувствую также и моего превосходства перед читателем.

Остается вопрос: зачем же я тогда пишу? Если я не хочу и не могу сообщить ни себе, ни другим ничего нового, если истина от меня скрыта и если никакая чудная сила, как это часто изображают, не "вынуждает меня писать" – то тогда что же? Я немедленно прекратил бы, конечно, всякое писание, если бы думал, что оно есть акт "творчества", что оно как-то раскрывает меня, как-то "обнаруживает скрытое" или описывает внешнее. Я, конечно, вовсе не был бы рад служить каким-то безмозглым медиумом как для внутреннего, так и для внешнего. Но поставлен перед необходимостью писать, так же как я поставлен перед необходимостью жить. Я знаю, что рожден, и знаю, что умру. Но само это знание – не есть ли тот знающий во мне, которому принадлежит это знание, его бессмертным носителем. Когда я, имярек, превращусь в груду гниющего мяса, то не останется ли тот, кто во мне уже сейчас знает об этом, нетленным? Едва ли. Источник этого знания слишком тривиален, оно не

дано нам изнутри, в чистом переживании ничто, как этого хотела философия от Платона до Хайдеггера, все это – секрет Полишинеля. Само это знание есть часть игры, неотделимо от нее и, если угодно, столь же ненадежно, как и любое другое знание. Я принужден жить, и поэтому мне остается только сделать это наилучшим доступным мне образом. То же и с писанием текстов. Я принужден писать тексты (хотя бы заполнять анкеты) и поэтому хочу сделать это по возможности достойным образом. Все, что я пишу, в сущности, подчинено этой задаче. Я готов с легкостью и без всякого сожаления и внутреннего сопротивления отказаться от любой высказанной здесь мысли и от любой ее формулировки, если я найду, что какая-то другая мысль или формулировка заставят этот текст выглядеть лучше, интереснее. Мне ничто здесь не дорого. Здесь нет ничего моего, кроме решимости писать, которую я, в сущности, разделяю со всеми.

* * *

24.08.86

Стремление быть откровенным, которое нам усиленно прививает современная мысль, начиная по меньшей мере с Сократа, но еще более с немецких романтиков и еще более – с эпохи авангарда, – не только ужасная глупость, но, в сущности, и ужасная гадость. Вся эта аутентичность и внутренняя необходимость, и это "на том стою" глупы, поскольку этого ничего на самом деле нет, а есть полная неопределенность и ужас от этой неопределенности. И вот в результате всех этих призывов к "аутентичности", "творчеству" и т. д. все стали выдумывать себе личины и утверждать, что это их личность. Классический субъект, хотя бы на уровне простых истин разума (математики, например), утверждал внутреннюю идентичность всех мыслящих (в частности, всех людей). С тех пор, как начались поиски личности и "другого", идентичность утратилась, стали думать, что все люди разные, у каждого свое "сознание", "законы

мышления", "желания" и т. д. В результате все стали элементами какой-то огромной структуралистско- экологическо- бюрократической машины. Призыв к предельной откровенности и аутентичности совпадает с призывом к предельной передаче себя во власть обществу, государству, к опредмечиванию себя. Если я именно таков, каким себя показывал, если я сказал о себе "истинную правду", то это означает, что я уже съеден машиной социума, в которой каждое особенное имеет свое место. С этим процессом съедения человека путем превращения его в оригинальную, аутентичную, ни на кого не похожую личность, которая затем получает свой номер, вечным пленником которой она становится, пытаются бороться тем, что выискивают снова истины, с которыми все готовы были бы согласиться – этические истины или истины разума. Разумеется, каждый раз дело кончается ничем.

Так, особенно в Германии в последнее время много рассуждают обо всяких коммуникативных моделях и о том, что всякий дискурс предполагает определенные правила коммуникации, которые и обладают искомой всеобщностью. При этом коммуникация всегда понимается следующим образом: коммуницирующие имеют определенные мнения, воззрения, представления и т. д. и затем как-то договариваются между собой, так что в результате приходят к согласию если не по существу, то хотя бы об условиях продолжения дискуссии. Здесь, разумеется, моделируется на теоретическом уровне процедура демократической говорильни. Вопрос тут, однако, возникает следующий: откуда вообще берутся у людей различные мнения? Опять получается все тот же ответ: потому что они разные личности, по-разному устроены, в разных местах живут, по-разному воспитаны, по-разному зарабатывают и т. д. – короче, "бытие определяет сознание". Итак, вся эта структура коммуникации, все эти разговоры о "диалоге", о "борьбе мнений" сводятся в конце концов к идее природной детерминированности человеческих мнений.

Но почему мои мнения детерминированы? Почему они могут быть детерминированы? Только потому, что я сам, изнутри себя, полагаю нечто за истину. Только если я поистине в чем-то убежден, только если нечто внутри меня для меня очевидно – только в этом случае можно эту очевидность разоблачить как

идеологическую иллюзию и объяснить как результат тех или иных природных, социальных и прочих "объективных" обстоятельств моей жизни. Но если в душе моей царит полная неопределенность и если я не нахожу в ней никакой уверенности, то и "научное" разоблачение этой уверенности теряет всякий смысл: нельзя искать генеалогии и объяснения тому, чего нет. А именно таково в действительности положение вещей: хотя я, может быть, и утверждаю то или другое с убежденным видом, но на самом деле знаю, что все это туфта, и готов в любой момент отказаться от своих слов — поэтому и стараться разоблачить меня, а также определять и теоретически описывать нет никакого смысла.

Но откуда же тогда берутся все эти "убеждения", "точки зрения", "теории" и т.п.? Да из той же самой коммуникации. Если противник проявляет изобретательность и я — тоже, то в конце концов на свет появляются две различные и неплохо аргументированные точки зрения, которые каждый из нас может потом навязывать другим в других спорах, заново их аргументируя, если надо, переформулируя, если надо, модифицируя и т. д. Короче, всякое теоретизирование строится как борьба самолюбий, имеющая целью утвердить себя, соорудить себе личность, отделить себя от другого, создать между мной и другим материальную дистанцию, с которой я затем могу высказать о другом свое суждение. Материальное, таким образом, и не предшествует идеальному и не следует за ним, но выступает как один из моментов в процессе самодифференцирования от другого. Этот процесс предполагает: а) создание себе индивидуальности, тела, определенной точки в пространстве-времени и б) присвоение себе права суждения как находящегося в этой точке, с которой "я" получает возможность судить обо всем другом — разумеется, лишь в той мере, в которой произошла эта самая самодифференциация. А самодифференциация происходит в той мере, в которой я сужу о другом "самостоятельно", т. е. иначе, чем другие. Каждый, кто когда-либо вел спор, знает, что вначале ему вовсе нечего сказать, что он, в общем, согласен со своим оппонентом в том смысле, что ему все равно и что он готов принять любой вариант, но постепенно его точка зрения начинает для него "выкристаллизовываться" — и только потом он обычно объявляет, что всегда придерживался этой точки

зрения: это проблема стратегии.

То же относится и к искусству: художник хочет выработать "свой стиль" – ему все равно, в сущности, какой: лишь бы свой. Поэтому он и лавирует между известными ему возможностями. Это очень важный момент: "я" имею свою точку зрения только по поводу того, от чего я отдифференцировался – только это я могу затем собрать, интегрировать в некую единую "картину мира". До того, как я должен "занять позицию", выработать точку зрения, дать отпор и т. д., я, в сущности, полностью нейтрален к этой неизвестной мне точке зрения, к этому неизвестному мне аргументу. И никто, в том числе и я сам, не может предсказать, как я отреагирую на новый аргумент, пока я его не получил и пока я не отреагировал на него по соображениям, как-то относящимся к моей стратегии в данный момент. Поэтому моя "картина мира" принципиально неполна: она никогда не отдифференцирована, никогда не противопоставлена тому, с чем я фактически не столкнулся. Я произвожу теории, картины, романы, сонаты и т. д., всегда ориентируясь на какие-то образцы и как-то соотносясь с ними, в первую очередь самоопределяясь по отношению к ним, дифференцируясь от них, но есть, конечно, многое другое, чего я не знаю, с чем мне полемизировать не надо – и относительно всего этого у меня нет вообще никакого мнения.

Вот чего не понимают современные гуманитарные науки, и в первую очередь этого не понимает их теоретический ментор номер один – структурализм. Современные гуманитарные науки проделывают незавидную работу: они, например, берут "сознание" эскимоса и сравнивают его с "сознанием", скажем, древнего египтянина и говорят: "сознания" их различаются так-то и так-то. То есть они как бы продолжают спор за эскимоса и египтянина, спор, который сами эскимос и египтянин провести не успели. А откуда они знают, что спор этот протек бы именно так, а не иначе? Может быть, эскимос решил бы плюнуть на свой снег и уехать в Египет? Или наоборот? Сейчас мы видим много примеров, когда самые разные народы надевают джинсы, читают Маркса и индонезийцы перестреливаются с ирландцами на улицах Сантьяго.

Структуралист пишет книгу о том, как могли бы между собой поспорить икс и игрек, если бы когда-нибудь встретились,

а на деле икс и игрек переменят все свои картины мира по сто раз за час, если им так понравится, или модно будет, или выгодно.

В конечном счете, современная гуманитарная наука верит, что если люди живут в разных местах и разных временах, то они обязаны иметь разные взгляды, и эти взгляды должны как-то быть внутри согласованы, должны удовлетворять каким-то внутренним критериям непротиворечивости, чтобы потом из них удалось соорудить одну общую картину внутренней и внешней жизни природы.

Эта биологическая основа очень чувствуется во всех гуманитарных науках с их установкой на понимание, но так же и в структуралистско-экологических науках. Структура – это и есть описание живого организма, в котором важно, что он живой, а детали, элементы не важны, в котором важно, чтобы он был органическим и логическим единством. Поэтому для структурализма и важны функции, а не элементы.

Но живо ли "я"? Жив ли человек? Нет, человек и при жизни полумертв. Для многого он вообще мертв, поскольку ограничен во времени и пространстве. И, кроме того, он не обладает таким уж единством. Его вполне можно перестраивать, менять в нем и части, и функции, и что угодно, что и делает сегодня медицина. И его так называемые точки зрения, теории, произведения искусства суть наскоро сляпанные конструкции из самых разнородных элементов, довольно плохо или совсем никак не связанные во "внутреннее единство", случайный набор приемов, которыми каждый из нас пытается отвоевать себе кусочек места под солнцем. Элементы эти не только не запрещается, а прямо следует использовать не по назначению, "неправильно", не в соответствии со смыслом, функцией и значением – как раз такое именно неправильное использование и является единственно правильным и возможным. Нам, несомненно, глубоко наплевать, была ли там у кого или нет какая-нибудь "картина мира", поскольку и у нас самих нет никакой и мы не подозреваем чего-нибудь подобного в других. Но какие-то отдельные приемы, какие-то полемические ходы, какие-то варианты и аналогии найти можно, и они бывают полезны.

Мы не обладаем никакими знаниями, убеждениями, верованиями и т. д. Но мы располагаем некоторым стратегическим

опытом жизни, речи и письма. Все, что мы говорим и делаем, имеет это стратегическое значение. Все это отсылает не к внешней и не к внутренней реальности, а исключительно к другим подобным стратегиям, от которых мы себя защищаем, отделяем, но которые в этот самый момент и в этом самом движении отделения перенимаем. Этот общий для нас запас стратегического опыта и делает нас всех внутренне связанными друг с другом. Можно быть членом коммунистической или какой-нибудь другой политической партии, членом мафии, комиссии по борьбе с преступностью, профсоюза, директората крупной фирмы, государственного учреждения или террористической группы – всех этих людей так же трудно объединить каким-то общим идеалом, какой-то общей картиной мира, как и очевидно, что в своей практической деятельности они руководствуются сходными критериями, стоят перед одними и теми же проблемами, связанными с их отношениями с коллегами, с начальством, семьей, эротическими и служебными мечтаниями и т. д. Но то же, что относится к земному осуществлению идеи, относится и к ее идеальному телу: все авторы всех текстов решают одну и ту же проблему, что бы они там ни писали в своих сочинениях.

Но главное: если внутреннее убеждение – фикция, то откуда берутся все эти претензии на истину? Как возможно создание чего-то нового, индивидуального, если оно не возникает из внутренне посетившей человека убежденности? Где источник творчества, которое превращается в загадку, если гипотеза о его спонтанном, непосредственном происхождении, о его "аутентичности" признается мифом, пригодным лишь для придания дополнительной важности тому, что говорится или делается?

О чем бы я ни думал, какие бы теории ни строил, как бы красиво ни выражался, внутренний голос звучит во мне: ты умрешь – и так же ничего об этом не узнаешь, как не знаешь и своего рождения. "Второе рождение", "духовная смерть" – мечты пережить рождение и смерть наяву, прожить, испытать границы своего "я" и тем обрести "аутентичность". Все тщетно. Любая стратегия ведет к настоящей, "биологической" смерти, уводит от рождения. Любой шаг в любом направлении есть шаг к смерти. Отказ идти – тоже. Каждый день слышу я этот голос. Это и есть монотонный голос философии – точнее, голос, кото-

рый философия пытается артикулировать, облечь в слова, в тезисы и таким образом заглушить.

Голос этот, разумеется, устрашает. Лишает сил. Депримирует. Но он же и придает силы и дает чувство опьяняющего превосходства над окружающим, каким бы внушительным оно ни выглядело. От звука этого голоса разрушаются все притязания на меня в виде "истины", "морали", или "красоты". Я узнаю в этих притязаниях заглушенный, но знакомый скрежещущий звук.

Вот это узнавание и дает мне силы и подталкивает меня создавать свои собственные концепции "истины", "добра" и"красоты", чтобы защититься от притязаний других и выступить самому с притязаниями. Подвешенный между двумя мне неизвестными и для меня недостижимыми моментами рождения и смерти, я организую свою жизнь как пересказ знакомого сюжета, но с индивидуальными вариациями, на фоне которых любой другой пересказ, в свою очередь, выглядит вариацией. Я формирую себе тело тем, что отличаю себя от других, и душу – тем, что осваиваю мир вокруг себя. Но все это лишь в определенных границах, в определенных отличиях – сам рассказ, который я пересказываю, остается от меня скрытым. Да, я не жду более никаких откровений, очевидностей и внутренних убеждений. Я не верю ни в какие реальности, с которыми я мог бы вступить в непосредственное соприкосновение – вне зависимости от того, в какой форме это соприкосновение осуществляется, т.е. сознательно или бессознательно, или на каком уровне – разума, желания, интереса, практики и сновидения. Все, что я мыслю и делаю, соотносит меня не с какой-то скрытой и только мне раскрывающейся реальностью, а только с тем, что делают или мыслят другие. Другие, которые для меня лишь условно другие, ибо я чувствую с ними внутреннее родство через этот голос философии- смерти, который я слышу и в себе, и в других. Смертного нельзя ни любить, ни ненавидеть. К смертному можно испытывать только родственные чувства.

Во всем, что делают люди, одинаково поражает: 1) крайнее разнообразие и 2) полное однообразие. Люди – и я в том числе – делают разнообразное однообразно и однообразное разнообразно. Я то пугаюсь голоса философии, когда сам пытаюсь утверждать что-либо или вообще "быть творческим", то

он придает мне уверенности, когда я имею дело с другими, претендующими на то же самое "творчество". Отсюда постоянные перемены тона и общая несвязность речи. Во всем, что я вижу и слышу, я диагносцирую один и тот же порок. Но поскольку он выступает – благодаря человеческой изощренности – часто в очень необычных и скупых формах, я пускаюсь в полемику, которая может в каждом данном случае носить весьма специальный характер, т. е. быть направленной на обнаружение весьма специфических технических трудностей: в результате получается, что я сам, вовсе того не желая, придумываю какую-то новую систему, какое-то новое решение – так, собственно, и протекает это самое "творчество": как модифицированное применение одного и того же давно – изначально – всем известного аргумента. Вот тут-то, кажется, и время построить собственную теорию, множество теорий, все это углубить, расширить, обобщить, подкрепить, обосновать, подтвердить, снабдить ссылками, поставить в связь. Ничего подобного – поскольку я уже освободился внутренне от морока. Система, теория, художественный или этический принцип интересуют меня ровно настолько, насколько они не с первого раза обнаруживают свою безосновательность. Когда же она становится мне абсолютно ясной, и я прослеживаю профессиональный механизм подделки, мне становится скучно, проблема сама по себе перестает меня интересовать – и я со спокойной совестью принимаю и усваиваю себе ставшие мне ясными конструкции, а свои собственные рассуждения забрасываю, ибо значительно легче аргументировать от уже известного и усвоенного, нежели проповедовать окружающим нечто для них новое, хотя бы оно и имело все шансы на постепенный успех. Тут уже голос философии начинает говорить против меня. Мне достаточно обнаружить безосновательность другого, и тогда процесс философствования завершается – в ожидании нового импульса, который может придти совершенно с другой стороны, из другой сферы жизни или культуры, вне всякой связи с предыдущим.

Конечно, все это идеализированная конструкция – я увлекаюсь, как и все прочие, время от времени – но мой внутренний идеал: абсолютная монотонность, повторение, никакого творчества, все творческое, новое, талантливое, живое – душить, опорачивать, демонстрировать его лживость, претенциозность.

Вот говорят: надо в рай, надо в лоно матери, надо в природу. Но во-первых, природа – совсем не рай. Лоно матери, как я подозреваю, тоже. Но в любом случае это старое есть только хорошо забытое новое. Говорят: не надо прогресса, надо остановиться, надо жить в экстазе, надо выйти обратно к началу истории. Значит, все всегда жили прогрессивно, а мы будем жить реакционно. Значит, все всегда жили не в раю, а мы будем жить в раю. Все всегда использовали технику, а мы будем питаться молоком дикой ослицы. Эта реакция очень напоминает самый радикальный прогресс, разрыв с историей как с предысторией, в общем, все то же до боли знакомое нам сознание Нового времени. Марксизм с обратным знаком и с теми же средствами реализации.

Но я живу не потом, и не раньше. Я живу сейчас. До меня был потоп, и после меня будет потоп, хочу я этого или нет. Я не знаю, что мне делать с историей: я могу описать прошлое, придумать будущее, придумать прошлое, описать будущее – но прожить я могу только свою жизнь, вот эту монотонность дней под аккомпанемент все того же монотонного голоса, которому я пытаюсь здесь дать возможность прозвучать. Поэтому для меня и возникает проблема: как это сделать – не имеющая ничего общего ни с раем, ни с вдохновением.

Проблема эта была классической проблемой классической культуры, а также христианства, Индии и т. д. и т. п. Она перестала быть проблемой в Европе Нового времени все из-за той же проклятой идеи непосредственного озарения, прозрения, убеждения и т. п., возникшей как результат сверхкомпенсации того разрыва с традицией, который хотел осуществить ум европейца, охваченный чрезмерным восторгом от возникновения новой, научной картины мира и открытия новых технических возможностей. Преемственность этой новой картины мира от традиционных – была в пылу полемики вытеснена за пределы социального сознания, и поэтому разрыв предстал как абсолютный и требующий "абсолютного" объяснения и обоснования.

Если человек имеет изнутри доступ к истине, если он "стоит" на этой истине, которая "вертится" и "иначе не может", то, разумеется, вопрос о "правильной" жизни не имеет смысла: человек одержим истиной, находится в экстатически-эротичес-

ком угаре, не отделен от нее, непосредственно слит с ней, т. е. лишен той дистанции, с которой планирование, оценка и формирование только и имеют смысл, только и возможны. Если же при этом выясняется, что коварная истина (все эти концепции "скрывающейся в момент своего обнаружения истины", несомненно, связаны с феминистическим движением и новым страхом перед женщиной) погружена в бессознательное, то вопрос о "правильной жизни" начинает казаться даже просто пошлым и неуместным. Правильная жизнь – всегда жизнь на дистанции – от Природы (стоики), Бога (аскеты), ничто (экзистенциалисты). Дистанция, которая, увы, тут же теряется в простых природных потребностях (стоики), обожения (аскеты), человека как экзистенции (экзистенциалисты).

Голос философии всегда звучит на дистанции, всегда сохраняет дистанцию – прежде всего внутреннюю дистанцию от самого себя. Поэтому голос философии впервые образует, вызывает к жизни все возможные дифференции, образует дистанцию текста, а не наоборот (Деррида). У философии нет слов. Ее голос звучит в молчании, хотя и может быть артикулирован каждый раз соответственно обстоятельствам. Бытие не подносит нам мира на блюде (Хайдеггер). Скорее, мы сами показываем себе мир тем, что показываем себе самих себя, планируем, формируем себя. И уже тогда потом, по контрасту с нами, появляется и мир.

По существу, здесь речь идет о том, что наша жизнь есть произведение искусства, которое мы изготовляем в определенной традиции, по определенным правилам. Только постольку, поскольку мы сами отдаем себя на созерцание, мы и сами получаем возможность видеть. Нет чисто внутреннего "невидимого" знания. Это "отдание себя на созерцание", которым монотонно занимается философ в ответ на монотонный голос самой философии, и порождает в конечном счете монотонное разнообразие мира.

* * *

25.08.86

В чем предмет философии?

В известном смысле, философия – это наука о наслаждении. Наслаждение и страдание известны всем – отсюда универсальный характер философии.

Действительно, о созерцании идей как о высшем наслаждении говорит Платон. Витгенштейн говорит о философии как о терапии, об освобождении от страдания. "Философское отношение к жизни", "принял трагическое известие философски" (стоически) – уже эти разговорные обороты речи указывают на основное в философии: освобождение от страдания и обращение души к наслаждению.

Обычно полагают, что темой философии являются познание и истина. Это верно, но философия трактует их лишь в известной перспективе. Философ полагает, что истинное наслаждение возможно лишь тогда, когда душа соприкасается с чем-либо бессмертным, так что и она сама обнаруживает в себе свое бессмертие. Всякое наслаждение, уводящее от бессмертия, иллюзорно и ведет к страданию. Но бессмертно лишь то, что истинно, что скрывается как последняя достоверность за изменчивостью вещей и причастность к чему преодолевает смерть как источник всего нашего незнания, преодолевает нашу конечность. Отсюда обращение философии к проблеме истинного и вечного. Философу нужна не всякая истина, но лишь та, которая принадлежит вечности, делает бессмертным и потому дает высшее наслаждение.

Философия существует уже много веков, и нельзя сказать, что она нашла формулу истины, вечности и наслаждения. Разнообразные философские системы противоречат, как кажется, друг другу и лишь дезориентируют того, кто хочет обратиться к философии за наставлением в науке истинного наслаждения. Одно лишь замечено с безусловной достоверностью: повторение уже сказанного, воспроизведение определенного философского рецепта никогда не приносят радости душе, в то время как следует полагать, что когда философ впервые предложил свою формулу, он испытал от этого острую радость, подлинное наслаждение. Об этом можно прочесть у многих философов. Декарт пишет, например, что лишь один раз пережил свое "мыслю, следовательно, существую" с полной очевидностью, – а

очевидность и есть наслаждение в его наиболее чистой форме – потом же вынужден был довольствоваться лишь бледными, неубедительными воспоминаниями.

Если бы философия стремилась к одной только истине как таковой, то было бы необъяснимо, почему истина, которая еще только вчера вполне удовлетворяла, сегодня вызывает раздражение, скуку, внутреннее сопротивление. Между тем, только это чувство скуки и раздражения объясняет постоянную смену философских систем. Философская система не может "устареть" по причине ее логической, познавательной неубедительности, поскольку всякая аргументация может вестись только при наличии определенных предпосылок. Философия же говорит именно об этих предпосылках, и поэтому философские убеждения лежат по ту сторону всякой аргументации. Проще всего было бы принять какую угодно философскую систему и затем всегда придерживаться ее. Иная философская система не является и не может являться лучшей, ибо нет внефилософских критериев лучшего и худшего. Тем не менее люди постоянно создают новые философские системы и не хотят придерживаться того, что передано по традиции. Каждая новая философская система выступает с аргументами, которые бессмысленны по определению, ибо эти аргументы апеллируют: 1) либо к традиционным представлениям, но тогда новая система сама себя отрицает, 2) либо к аргументам, имеющим основу в ней самой, но тогда они излишни, 3) либо к аргументам, имеющим основу в какой-то третьей системе, но тогда именно эта третья система является истинной. Таким образом, философия живет недоразумением – но она живет.

Чтобы спастись от этих недоразумений, философия прибегает к идее очевидности и говорит: дело не в аргументах, а в том, что человек, услышав истину, ее узнает, непосредственно с ней соглашается. Такой феномен узнавания действительно существует, но дело-то как раз в том, что этот феномен узнавания, непосредственной очевидности нестоек, он не может гарантировать продолжительности внутреннего согласия. То, что вчера кажется очевидным и приносит наслаждение, то сегодня, как уже говорилось, раздражает, и наслаждение переносится на новую истину. Можно, конечно, оплакивать такое положение вещей и говорить о непостоянстве человека и человеческого рода, но

жалобы эти не помогают против фактов. Философская истина-наслаждение является, как и всякое наслаждение, жертвой человеческой ветренности и поиска все новых наслаждений. Однако сама по себе эта ветреность – в чем ее причина?

В современную эпоху критики идеологии и гуманитарных наук множатся попытки объяснить, почему люди переживают то или иное суждение как очевидное, объяснить, исходя из различных моделей человеческой природы или культуры: марксистских, психаналитических, структуралистских и т. д. Так, гуманитарные науки съедают философию. Но они расплачиваются за это хроническим несварением желудка. Ибо, хотя эти науки апеллируют к достоверности, ничего не имеющей общего с непосредственной очевидностью, в конечном счете им приходится опереться на ту же самую очевидность, ибо философское основание ими уже оказывается съеденным. В результате гуманитарные науки начинают демонстрировать все синдромы традиционной философии: распадаются на взаимно непримиримые учения, между которыми нельзя выбрать по объективным критериям, становятся жертвой моды и т. д.

Проблема, таким образом, не может быть решена ссылкой на человеческую природу. Между тем в философии была сильна эта компонента научно-гуманитарного знания. То есть, обычно предполагалось, что человек причастен чему-то в мире: идеям, разуму, абсолютному духу, экономическим законам, воле к власти, языковым структурам и т. д. и поэтому он откликается непосредственным узнаванием, очевидностью, когда ему говорят об этой вечной и истинной основе его существования. Но что означает, если человек вначале готов принять описание верным, а потом оно его начинает раздражать и он ищет другого? Видимо, только то, что ни одно из этих описаний не соответствует истине, но все же каждое из них имеет к ней какое-то отношение. Отсюда эклектизм и цинизм нашего времени, не способного ничего принять и ничего отвергнуть.

Истинным суждением считается, обычно, суждение, совпадающее с реальностью. Но философское суждение впервые раскрывает, творит реальность – его не с чем сравнивать. На философскую истину-наслаждение сердце должно откликнуться непосредственно, без всяких сравнений. У нас нет иного доступа к тому, что описывает философия, нежели само это описание.

Поэтому философское сознание и колеблется постоянно между тотальным догматизмом и не менее тотальным релятивизмом: где нет критериев суждения, там все средства хороши. Философия становится делом вкуса.

В то же время вышеприведенные наблюдения позволяют выявить некоторую закономерность: человек несчастен, когда вынужден повторять старое, и испытывает наслаждение, когда открывает для себя новое. Наблюдение это отнюдь не противоречит основной философской интуиции. Когда человек повторяет нечто старое, известное, то он делает это всегда в контексте определенных, заранее заданных оппозиций. Его мысль занимает всегда определенную позицию среди заранее известных. Но это означает, что человек определяет себя не по отношению к миру в целом, а занимает лишь определенную клетку внутри мира. Человек, тем самым, повторяя старое, становится перед фактом своей конечности, его смертность наглядно возвращается к нему в образе ограниченной во времени и пространстве доктрины, которой он намерен придерживаться. Для того, чтобы избежать этого, человек, если он философ, создает философскую систему, в которой все известные ему ранее системы находят свое место и объяснение. Тем самым, философ преодолевает конечность и ограниченность всех известных ему позиций. В этом преодолении философу открывается на мгновение бесконечность (то же относится и к ученому, и к художнику). Но поскольку философ артикулирует свою позицию как одну из многих, она вскоре теряет для него и для других свой статус преодоления конечности и вместе с тем и свой характер истины-наслаждения. Тем самым привлекательность нового по сравнению со старым оказывается лежащей не в необъяснимой человеческой природе, а вытекающей из самой логической структуры философского знания. Поскольку это знание направлено на преодоление всего конечного, то вполне естественно, что его собственная история представляет собой историю преодоления конечности самого этого знания.

Новая философская доктрина аргументирует не для того, чтобы доказать свою истинность в обычном смысле этого слова. Ей достаточно лишь продемонстрировать, что она способна преодолеть односторонность своих предшественниц. Но это означает, что то чувство радостного узнавания, которое сопро-

вождает появление такой доктрины, если ей действительно удастся выполнить свою задачу, вовсе не является доказательством того, что положения этой доктрины в каком бы то ни было обычном смысле этого слова "истинны". Человек узнает в новой философской доктрине не свое всегда им смутно ощущаемое положение в мире, нашедшее наконец выражение в словах, как это обычно полагают, а лишь свидетельство тому, что эта доктрина освободила человека от рабства миру предшествующей мысли и, в этом смысле, от рабства миру вообще.

Отношение философской доктрины к истине-наслаждению есть не выражение ее отношения к какой бы то ни было "реальности", а ее отношение к другим философским доктринам.

Но не следует ли тогда сказать, что истина-наслаждение есть лишь плод минутного увлечения, т. е. есть ложь? Не следует ли сказать, что весь философский проект ложен?

Такой вывод был бы поспешен. Философия стремится к тому, что вечно, к тому, что вневременно, чтобы достичь на этом пути истинного наслаждения. Это стремление представляется тщетным, если согласиться с тем, что любая философская система привлекает лишь своей новизной, что переживание ее очевидности не открывает пути к истинно сущему.

Однако в философии, как уже говорилось, есть два измерения: то, что она говорит, и то, в каком контексте и с какой целью она это говорит. Философские доктрины, системы и методы могут быть различными, но стратегия философа, направленная на переполнение многообразия прежних учений в новом учении, остается, в сущности, неизменной. Эта стратегия и является тем вечным в самой философии, к чему открывает доступ каждая новая мысль. Мир, в котором мы живем, есть сумма наших представлений о нем, которые, в свою очередь, сформированы той традицией, в которой мы родились. Традиция эта является исходной, а мир есть лишь способ ее функционирования. Мир дан нам в Откровении, а не Откровение имеет источник в мире. Но традиция не говорит с нами единым языком. Традиция всегда открывается нам как множество противоречивых или даже несопоставимых учений, представлений, навыков мысли и действия. Философия хочет привести это многообразие к единству, открыть за этим многообразием единое и вечное, к чему человек имел бы непосредственный до-

ступ. Но для этого у нее нет опоры в мире. Ничего другого, никакого "действительного", "реального" начала – разума, чувства и т. д. – кроме как традиции в мире, нет. Поэтому философия, когда она ищет этого начала, ищет впустую. Философия конструирует свои доктрины, но в мире им нет никакого "объективного" соответствия. Философия может обогатить традицию, создав новый мир, но она не может редуцировать традицию, вывести ее из чего-то единого и сущего.

Между тем традиция не состоит ни из чего другого, как из многообразия учений, каждое из которых когда-то было новым и, в известном смысле, вечно остается новым, поскольку способно интерпретировать также и те учения, которые в историческом времени появились позже него. Все эти учения, будучи по своему содержанию различными, внутренне тождественны по своей стратегии. Новизна философской доктрины указывает поэтому на самое древнее в традиции, на исходное в ней. Каждая философская доктрина внутренне тождественна всем другим именно в том, в чем она стремится радикально от них отрешиться. На пределе своего стремления к выходу из мира, к радикальному метафизическому одиночеству, философ встречает как всех тех, кто до него проделал этот путь, так и тех, кто проделает его после него.

Преодоление прошлого означает, таким образом, возврат к нему, преодоление традиции означает возврат к ее основе. Философское мышление, испытав радикальную фрустрацию в своей попытке достижения непосредственной очевидности как способа развязаться с традицией, узнает эту очевидность как самое верное указание на традицию. Радикальная новизна обнаруживает себя как самая последовательная традиционность. Просвещение боролось с мышлением по образцам, оно апеллировало к непосредственным возможностям нашего разума, находящегося в непосредственном контакте с Природой. Но философия Просвещения не в меньшей степени строилось по образцам, нежели любая другая. Философская стратегия имеет образцы и ориентируется на них. Именно эта ориентация и обнаруживается в эффекте спонтанного согласия с новым, который философы Просвещения выдавали за вернейшее доказательство автономии Разума.

Выше говорилось о "философских доктринах", но их, ско-

рее, можно назвать научно-гуманитарными доктринами, ибо они утверждают нечто о человеке, о его мышлении, месте в мире и т. д. Сейчас гуманитарные науки отделились от философии, как это еще раз раньше сделали естественные науки. Отсюда возникла речь о "конце философии". Но философия способна на рефлексию, на которую сами по себе гуманитарные науки неспособны. Эти науки выставляют все новые теории, каждая из которых выступает агрессивно и живет в состоянии перманентной обороны, переходящей в наступление. Научно-гуманитарные науки не видят и не могут видеть внутреннего тождества своих теорий и механизма их смены, имеющий смысл исключительно в воспроизведении этого тождества, поскольку каждая такая теория именно неудачей своей одерживает победу, поскольку указывает тем самым на свою подлинную природу. Современная наука и современное искусство живут в неведении относительно механизма своего собственного продуцирования, который нельзя уже более объяснять ссылками каждой следующей теории на свою истинность и окончательное превосходство над предыдущими. Новые теории создаются не потому, что они истинны, а они представляются истинными, потому что они новые и отвечают определенной стратегии их изготовления. Это обстоятельство означает не то, что функционирование наук и искусств подчинено иррационализму моды, но только то, что сам механизм моды имеет свой источник в постоянном возвращении к традиции, в постоянном указании на нее.

Наслаждение и страдание теряют благодаря этому свой субъективный характер. Они являются объективными манифестациями "рая" и "ада". Рай всегда описывался как обновление, а ад – как безысходная скука, отсутствие новизны. Человек испытывает наслаждение и страдание, поскольку они действительны, а не поскольку он воображает или "ощущает" их. Наслаждение испытывается человеком тогда, когда он возвращается к образцу, к традиции, отрицая все то, что есть лишь частная манифестация традиции – возвращается к "духу" традиции. И человек испытывает страдание, когда он заключен в камеру частного языка, в конечность конкретного учения, конфронтирующего человека со смертью как с единственным выходом.

26.08.86

Гуманитарные науки стремятся построить универсальную классификационную сетку для описания мировой культуры. Такая классификация может быть, разумеется, построена – хотя и самым различным образом – для того, что уже есть, для того, что культурой уже создано. Такая сетка не может описать нового, будущее для нее принципиально закрыто. В том числе она не может описать самое себя, поскольку она сама принадлежит собственному будущему: любая теория размещается "за" тем, что она описывает, "позже" всего, что она интерпретирует и поэтому не в состоянии описать и интерпретировать самое себя. Наука полагает, что все, возникшее в культуре, возникает вследствие "творчества", понимаемого как "внешнее обнаружение внутреннего", как таинственное соответствие внешнего внутреннему. Здесь следует подчеркнуть, что "истинное" не воспринимается нами как "творческое": истинное в традиционном смысле как "соответствие слова предмету" вполне тривиально и остается в области здравого смысла, не требуя особого усилия индивидуального воображения, которое мы ассоциируем с творчеством. "Творчество" есть слово из лексикона историзма и романтизма. Оно предполагает отсутствие доказательности и эмпирической верифицируемости и отсылает к таинственному внутреннему, ко внутренней очевидности. Поэтому гуманитарные науки и не рассматривают самих себя как продукт творчества. В отличие от традиционного романтизма, современные науки полагают, что внутреннее, в свою очередь, определяется внешним: социальными отношениями, языковыми структурами, либидинозными механизмами и т. д. Но это означает, что они, помимо таинственного акта "овнешления внутреннего", предполагают наличие не менее таинственного акта "овнутрения внешнего". В основе гуманитарных наук лежит традиционная вера в философский камень, способный превращать материю в дух и дух обратно в материю. Этот философский камень обозначается в различных гуманитарных теориях по-разному: "текстуальность", "структура", "механизмы подсознательного" и т. д. Главное здесь то, что он есть именно "камень", т. е что его можно изучать объективно, структурно, что доступен анализу, а также то, что он "философский" в том смысле, что делает философию излишней, поскольку она

уже предстала в качестве подлежащего изучению камня, заключила себя в камень, окаменела: известная тема "смерти философии", которая оставляет после себя магический труп, изучаемый научно.

Но акт творчества едва ли можно описать с помощью подобных магических превращений. В основе творчества лежит идея радикальной конечности: "сущее создано" означает, что оно имеет начало и конец, а не то, что оно бесконечно превращается из материи в дух и обратно, причем сам механизм этого превращения остается чем-то вроде "черного ящика", "черной работой" алхимиков, "бессознательным" современной науки. Все материальное имеет начало и конец. Но и все "духовное" имеет начало и конец. Творчество стоит по ту сторону материального и духовного, объективного и субъективного. Творчество нельзя поэтому изучать, творчество можно только воспроизводить, ему можно подражать. Можно только продуцировать-репродуцировать. Такое творчество даже уже не хочется называть творчеством, поскольку слово это скомпрометировано его историко-романтической интерпретацией. Но как бы то ни было, репродуцирующее продуцирование, которым мы все заняты, представляет собой феномен, лежащий глубже любого теоретизирования, поскольку само это теоретизирование представляет частный случай такого продуцирования.

Я говорю о репродуцирующем продуцировании, поскольку всякое продуцирование имеет модель. Эта модель – наша жизнь в ее радикальной конечности. Наша повседневность в ее конечной монотонности. "Наша жизнь конечна" не означает чего-то вроде "наше сознание материально", как это принято интерпретировать в рамках гуманитарных наук. Конечность нашей жизни не означает, что наша жизнь – это только жизнь тела. Подобный вывод можно было бы сделать только в том случае, если предположить, что "дух" сам по себе бессмертен, бесконечен. Но не зря говорится о человеке как о "конечном сотворенном духе". Тождество между идеей конечности и идеей материальности представляет собой основополагающий трюизм современной мысли, полагающей себя критической по отношению ко всякой метафизике. В то же время в основе этого тождества лежит сугубо метафизическое представление о природе духовного.

Современное гуманитарное знание не только переняло все традиционные романтические конструкции: бесконечность жизни духа, творчество как работа внутреннего механизма и т.д., но и дополнило эти конструкции новыми аналогичными: бесконечность материального мира, без которого немыслима конечность каждой отдельной вещи, творчество как воздействие внешнего на внутреннее и т. д. Гуманитарные науки как романтизм в квадрате, как двухступенчатый романтизм.

Рождение и смерть человека ускользают и от его наблюдения и от внутренней очевидности, от интуиции. Поэтому знание о моей конечности не является для меня ни внешним, ни внутренним. Это знание "экстерриториально" и нейтрально по отношению к субъект-объектной проблематике. Всякий дискурс, переходящий от проблемы какого-либо конкретного теоретизирования к вопросу о природе теоретизирования как такового, т. е. философский дискурс, по неизбежности опирается поэтому на знание, которое , хотя и "дано" нам и позволяет говорить и мыслить о себе, не может быть локализовано ни в каком умозрении и ни в каком опыте. До того, как мы начинаем теоретизировать, мы живем. Но это соображение не должно нас приводить ни к какой "философии жизни" в смысле констатации нашей изначальной принадлежности миру. "Мы" и "жизнь" так же продуцируются, как и все остальное. До того, как мы продуцируем нашу жизнь, мы уже имеем изначальное знание о ней, ее модель, заключающуюся в рождении, созревании, старении и смерти. К этой же модели принадлежат и механизм индивидуации, самоутверждения, самоидентификации и т. д. Речь идет именно об изначально продуцирующих, а не о психологических или социологических механизмах, ибо механизмы эти продуцируют также и социум, и психе́. Продуцирование нами самими нашей собственной жизни есть репродукция модели этого продуцирования, относительно которой нельзя, однако, сказать, что эта модель нами как-то исследована, изучена, что она дана нам во внутренней интуиции, что она передана нам в качестве какой-то системы правил и т. д. Мы обладаем способностью репродуцировать эту модель достаточно разнообразно, фиксируя таким образом нашу личность в зависимости от конкретного контекста, в котором нам приходится эту нашу личность продуцировать. Но в основе своей эта наша практика репроду-

цирующего продуцирования безлична: ее нельзя укоренить ни в каком конкретном событии познания.

Тем самым практика эта, по существу, внеисторична. Современному мышлению, которое хочет быть радикально историчным, вообще не удается объяснить историю, исторические перемены. Гегелевская философия была последней такой грандиозной попыткой – и не удалась, развалилась, а современное мышление лишь мастерит из ее руин. Фуко, Поппер, Фейерабенд – все говорят о парадигмах, которые неизвестно откуда берутся, неизвестно куда деваются и только уже будучи сформированы, даны, как-то отбираются по прагматическим соображениям. Но вопрос не в том, почему та или иная парадигма доминирует – вопрос в том, откуда она вообще появилась. И на этот вопрос нельзя ответить придумыванием каких-то объективно описываемых "порождающих процедур", поскольку такие процедуры так или иначе, но всегда предполагают уже выше описанные чудеса с подсознанием.

Любое продуцирование ориентировано на образец – оно не может быть вполне "творчеством", т. е. вполне "оригинальным". Важнейшим конститутивным элементом всякого продуцирования является продуцирование именно этого продукта как отличного от другого – степень и характер такого отличия всегда определяются контекстом, причем бесконечный контекст невозможен, и потому всякое творчество остается принципиально незавершенным, фрагментарным, не только дифференцирующим, но и индифферентным, подобно тому как индифферентность присуща и самой жизни, самой повседневности. В этой фрагментарности заключена и проявлена "неоригинальность" всякого творчества, т. е. невозможность достичь полноты знания, полноты "истоков", вследствие чего невозможно и тотальное отличие "своего продукта" от "чужого". Поэтому всякое продуцирование есть именно продуцирование "парадигмы", т. е. чего-то достаточно отличного, чтобы быть другим, и недостаточно отличного, чтобы создать нечто тотально новое и уникальное, не сравнимое ни с чем иным. Средством придать нашей жизни отличие от жизни другого является пространство-время: я отличен от другого, в частности потому, что помещен в другую точку пространства-времени. Но это отличие, которое служит моделью другим, также относительно: все

эти пространства и времена не образуют в сумме ни мира, ни истории – отчасти они наползают друг на друга, а отчасти не имеют общих границ.

Поэтому и невозможно путем некоего теоретического усмотрения собрать из всех этих разрозненных парадигм одного единственного мира. Но это не означает, что нет ничего внеисторического: как раз напротив, именно эта невозможность и указывает на внеисторическое, ибо если бы все было только исторично, то тогда история должна была бы быть единой, т. е. сама история должна была бы стать внеисторичной. Или, иначе говоря, сознание сохраняет в этом случае внеисторическую компоненту и продолжает быть метафизичным. На деле же историчность сознания как раз и означает "внеисторичность" и "внесознательность" знания, на которые сознание ориентируется как на свою модель. Радикальная историчность не может не привести к ликвидации истории как повседневного горизонта объяснения.

Когда я пишу свой дневник, то могу ли я сказать, что только стремлюсь отличить свою жизнь от других жизней тем, что пытаюсь нарушить все известные мне жанровые законы, т. е. пишу рассуждения разорванно и непоследовательно, нарушая их логическую связность, и далее, вместо того, чтобы каждый день записывать нечто для него характерное, пишу то, что мог бы написать в любой другой день, отчасти повторяю постоянно одно и то же, а отчасти противоречу сам себе, перегружаю свои рассуждения ссылками и терминологией, но в то же время, употребляю эту терминологию хаотично и постоянно модифицирую ее значение, ссылки не разъясняю, постоянно возобновляю иллюзии последовательного разворачивания мыслей, но в конце концов привожу все к пункту, с которого начал, либо вообще ухожу в сторону и т. д. Нет, разумеется, не в меньшей степени стремлюсь я и подражать всем остальным, ибо и у них нахожу то же самое.

***

27.08.86

В классическую эпоху полагали, что всем людям свойственно некоторое общее представление о мире: естественный разум, здравый смысл, общечеловеческая повседневность, проти-

востоящие раздробленности человечества на различные культуры, социальные группы и т. д. Это общее представление о мире было залогом человечности человека, залогом философии и возможности взаимного понимания, залогом осмысленности всякой критики, направленной против конкретных нравов и институтов во имя общечеловеческого природного "естественного" разума.

В наше время ото всего этого не осталось и следа. Мы живем в эпоху плюрализма, в эпоху романтизма и историзма, и полагаем, что разные культуры имеют различные "картины мира". Мы отрицаем единство человечества и видим в этом прогресс, видим в этом "признание другого", признание его оригинальности, его права иметь тотально иное отношение к миру, нежели имеем мы сами. В результате мы не доверяем более интроспекции, не доверяем тому, что то, что мы знаем о себе, может быть действительным также и для другого, и устанавливаем с этим другим исключительно внешние бюрократические отношения взаимной вежливости.

Сомнительный прогресс. Его проблематичность обнаруживается при попытке ответить на вопрос: кто, собственно, может быть тем "другим", за кем мы признаем право иметь собственную картину мира? Довольно скоро оказывается, что им, во всяком случае, не может быть отдельный человек. Для того, чтобы претендовать на картину мира, надо быть социальной группой: нацией, классом, поколением, художественным направлением и т. д. "Картина мира" для современного структуралистского сознания есть "язык", а не речь или высказывание. Язык же не может быть уделом одиночки. Даже если кто-либо из великих людей добился того, что начинают изучать его отдельную, индивидуальную картину мира, то делают это всегда так, как будто этот великий человек есть всего лишь репрезентант некоего, пусть потенциального множества – в этой репрезентативной способности и признается его величие.

Таким образом, право на картину мира имеет всегда только коллектив, а отдельный человек располагает только возможностью некоего запрограммированного хода в этой картине мира. Современное господство гуманитарных наук означает господство над человеком мелкого коллектива, против власти которого человек не может протестовать во имя какого-то

более общего принципа. Современное гуманитарное мышление отражает современное политическое деление человечества на множество государств и каждого государства – на множество составляющих его организаций. Характерно, что в классическую эпоху (Гоббс, Руссо и т. д.) полагали, что всякая партийность – а тем более многопартийность – есть враг демократии, поскольку она сковывает свободную волю индивидуума. В наше время, напротив, партийность рассматривается как гарантия общественного порядка: однопартийность – тоталитарного и многопартийность – демократического. Современный плюрализм, таким образом, представляет собой эмансипацию мелкого коллектива из-под власти крупного коллектива, но он еще далек от эмансипации человека из-под власти коллектива как такового.

В той мере, в которой мелкие коллективы образуют в своей совокупности единую систему плюрализма – здесь важно учесть, что тоталитаризм понятен и возможен только на фоне плюрализма и как его частный случай, заключающийся в том, что одна "картина мира" подавила все остальные – они, однако, признают над собой некую единую высшую власть. Это есть та инстанция, которая определяет, чем отличается одна картина мира от другой, которая бдит над тем, чтобы плюрализм не обратился в хаос. Плюрализм возможен только в рамках некоей единой системы мира, в которой каждый мелкий коллектив как-то выделен и наделен правами, в которой одна картина мира как-то отделена от другой. На бюрократическом уровне цели поддержания власти коллектива над человеком служит вся система гражданств с их паспортами, визами и т. д., а также вся система членств в различных организациях – политических, профессиональных, религиозных и т. д. – которые имеют право официально представлять своих членов. На теоретическом уровне эту же функцию выполняют современные гуманитарные науки, которые распределяют мышление человека по различным "картинам мира" в рамках единой схемы мировой истории. Через подчинение своей социальной группе человек оказывается в подчинении у всей бюрократии в целом, которая хотя не имеет своей собственной картины мира, но зато располагает единой классификацией таких картин, которая только и делает их в их совокупности впервые возможными. То же и

гуманитарные науки, которые, изучая идеологии, претендуют на знание, свободное от всякой идеологии – это и есть именно знание о том, как различные идеологии соотносятся друг с другом.

Но соответствует ли вся эта "надстройка" современного плюрализма – включая и его "вырожденную форму", т. е. тоталитаризм – реальному функционированию человека в современном обществе? Едва ли. Идеология плюрализма предполагает, что человек идеологичен. Сам плюрализм отказывается утверждать какую-либо истину о мире, полагая все истины идеологичными и относительными. Но в то же время он предполагает, что всякий человек "субъективно" наделен идеологией. Плюрализм не верит в объективность идеологии, но верит в ее субъективность. То есть он верит в то, что человек действительно верит в то, во что он верит. Тем самым плюрализм исходит из двойного стандарта, на котором и основано его современное господство. Правящая бюрократия предполагает, что "простой человек" действительно верит в цели, идеалы и, вообще, "картину мира" своего коллектива. За собой же она оставляет право на тотальный скепсис и нейтральность.

В результате правящая бюрократия и гуманитарные науки, составляющие идеологическую основу ее господства, заблуждаются одновременно в двух отношениях. Во-первых, простой человек идентифицирует себя с теми или иными коллективами не потому, что он разделяет их картину мира, а потому, что в современном мире ему иначе некуда деваться. В любой момент "простой человек" может поменять свою картину мира на любую другую, если это ему покажется выгоднее. Хорошим примером тому является современное искусство: современные художники, которых можно психологически определить как более мобильных и предприимчивых простых людей, меняют стили и картины мира как угодно быстро и решительно, если это сулит им коммерческий успех.

И во-вторых, если кто и живет в идеологической иллюзии, так это именно гуманитарные науки и правящая бюрократия, ибо они исходят из того, что обладают единственно истинной картиной мира, представляющей собой систему всевозможных картин мира. То есть они предполагают, что в их распоряжении находится критерий, способный отличить одну картину мира от

другой, способный установить тождество и различие. Но способен ли человек, способно ли "я" отличить свое от чужого? Едва ли. Современный человек исполняет самые различные роли, участвует в самых различных коллективах, одновременно практикует самые различные мировоззрения. Это обстоятельство давно уже было замечено и обсуждено в различных психологических и социологических теориях ролевого поведения, а в наше время оно эстетизируется в теориях и практике художественного постмодернизма. Но что означает вся ролевая игра, как не попытку на символическом, игровом уровне присвоить себе власть, которую бюрократия осуществляет эффективно? Меняя и комбинируя роли, человек ощущает себя всемогущим, циничным, возвышающимся над каждым конкретным мировоззрением и воплощающим его коллективом. Но ощущение это иллюзорно, ибо нет большого различия в том, чтобы исполнять лишь одну роль или многие.

Пора осознать, что вся тюремная система современных мировоззрений и ролей, навязанная человеку, запертому каждый раз в одной общей камере с себе подобными, с которыми у него на самом деле нет ничего общего, представляет собой не более, нежели идеологический нонсенс. Если все мировоззрения относительны, если нет никакой истины о мире, то не может быть и классификации мировоззрений, не может быть разделения по картинам мира, не может быть взгляда на мир с птичьего полета. Проблема не в том, что в отсутствие обязательной идеологии мы оказываемся перед многообразием идеологий, среди которых мы не в силах сделать выбора. Проблема в том, что при отсутствии обязательной идеологии рушатся все идеологии вместе, рушится вся их система. Система плюрализма базируется на допущении, что идеология есть, но что ее нету у исследователя и бюрократа. Пора признать, что ее нет ни у кого, кроме исследователя и бюрократа.

Эпоха романтизма, историзма и модернизма, в которой мы долго жили и отчасти продолжаем еще жить, требовала от нас "аутентичности", "искренности", требовала быть индивидуальностью, быть самим собой. В этом требовании заключалась чудовищная ловушка, ибо в тот момент, когда мы выполняли это требование, мы оказывались зарегистрированы в каталоге мирового духа и отдавали власть над собой гуманитарию-бюро-

крату. Поиск аутентичности, поиск соответствия слова внутреннему, сокровенному, индивидуальному определял все недавнее развитие европейской культуры, которая сейчас вступила в полосу кризиса, ибо осознала ложь этого поиска, но не имеет ему альтернативы. Поиск искренности завершился открытием бессознательного, т. е. своего рода сверхискренности, при которой человек дает говорить через себя другому. А теперь, в атмосфере постмодернизма, культура занимается жонглированием ролями, каждая из которых уже давно утратила смысл. Разочаровавшись в поисках "своего", культура обратилась к чужому, забыв о том, что где нет своего, там не может быть и чужого.

Преодолением сложившейся ситуации может быть только осознание того обстоятельства, что наше мышление в существенной его основе не является ни "нашим", ни "не нашим": соответствие слова "внутреннему" есть такая же иллюзия, как соответствие его "внешнему". Классическая эпоха предполагала, что законы математики, научные теории и т.д. обладают универсальностью и поэтому равно доступны каждому. Теперь мы стоим перед многообразием таких законов и теорий, каждая из которых равно претендует на истину, и не можем сделать выбора. Мы полагаем, что только логически оформленное знание может быть универсальным, и поэтому теперь, когда стало ясно, что любое логически оформленное знание релятивно, приходим к выводу, что любое знание вообще "субъективно". Если нет единой непротиворечивой "картины мира", значит, никакое не-субъективное мышление невозможно.

На самом же деле фрагментарность мышления, его логическая неструктурированность не мешают ему быть нейтральным и в этом смысле объективным. Как "эмпирические личности", мы можем придерживаться тех или иных взглядов, быть обладателями той или иной идеологии, состоять в тех или иных организациях и т. д. Однако нет и не может быть никакого абсолютного порядка: явного (как это полагает традиционное гуманитарное знание) или скрытого (как это полагает постструктурализм), в котором эта наша идеология была бы логически укоренена. Наши взгляды являются результатом определенной практики самоидентификации, самоопределения и т. д., которая сама по себе не принадлежит "нам", а разделя-

ется нами со всеми другими, т. е. вообще не имеет никакого субъекта. Речь идет о той сфере повседневного знания, которая представляет собой многообразие жизненных рецептов, приемов и процедур, равно применимых для любой идеологической конструкции и в равной степени формирующих все эти конструкции. Благодаря этим приемам мы обзаводимся своим "я" и "внутренним миром" и можем его изменить, если нам это понадобится. При описании этих приемов не может быть запрещено ни внешнее наблюдение, ни интроспекция, ибо речь идет именно о нейтральной сфере. В каждом дискурсе содержится эта компонента самоописания конституирующих его процедур. Достаточно отрешиться от навязчивой гипотезы о том, что кто-либо говорит нечто, потому что он "это думает", как поле для нейтрального анализа освободится.

* * *

29.08.86

Современная мысль зашла в тупик, философия исчерпала свои возможности и должна умереть — вот лейтмотив всего ныне печатающегося философского журнализма. Возможно ли мышление за пределами тупика, за пределами современной мысли? Для ответа на этот вопрос следует вначале определить, что имеется в виду под "современной мыслью".

Современная мысль начинается с эпохи Просвещения, т. е. с апелляции ко внутренней очевидности как единственному критерию истины: авторитет, традиция, Церковь, государство, семья — все бессильно перед простым вопросом о внутренней очевидности, обозначаемой как "разум". Разум дан, согласно Просвещению, в равной степени каждому человеку, хотя условия жизни, принадлежность к определенной культуре и т. д. и заставляют людей думать по-разному. Поэтому следует отказаться от всего "внешнего" и "искусственного" и обратиться к "внутреннему" и "природному" — тогда раздастся внутренний голос самого разума и скажет: "это — истина" или "это — ложь". Мысль Просвещения составляет основу современного индивидуализма. Даже если более поздние мыслители и отказались от представления о внутренней очевидности как о "разуме", т. е. "рациональном начале", то все равно внутренняя очевидность продолжает оставаться для них основой "личности" и

"достоинства человека", хотя очевидности этой и могут приписываться какие угодно иррациональные или эзотерические черты, как это имеет место в культуре классического авангарда. В то же время, хотя идеология Просвещения и настаивает на чисто внутреннем характере разума, открывающемся в одиноком созерцании, полученным таким образом очевидностям приписывается всеобщее значение и каждому отдельному человеку – возможность внутреннего доступа к ним. Индивидуализм комбинируется, таким образом, с универсализмом. Отсюда возникает возможность философии как одинокого дискурса о всеобщем, противостоящего социальному давлению.

Невозможность приписать индивидуальным внутренним прозрениям всеобщего и всеобщеобязательного значения, т.е. внутренняя противоречивость просвещенческого идеала привела, по мере ее осознания, к историзму девятнадцатого века и в конце концов уже в наше время – к гибели философии и замене ее системой гуманитарных наук. Внутренняя очевидность была провозглашена идеологической иллюзией, производимой в человеке определенными неконтролируемыми им силами, которые следует и можно изучить "извне". То есть как разум, так и все другие формы внутреннего опыта оказались дискредитированы, и вместе с ними личность, субъективность, человек как таковые. Если эпоха Просвещения была эпохой "внутреннего универсализма", то наша эпоха является эпохой универсализма внешнего, т. е. тоталитаризма. Современное сознание – романтическое, историческое и постмодерное – утверждает ценность, оригинальность и неповторимость индивидуальности. Но именно этот акцент на неповторимом индивидуальном и является основой тоталитарного проекта: если индивидуальность полностью неповторима, если она целиком определена специфическими, логически невоспроизводимыми и контингентными условиями пространства-времени, то это и означает, что ничто из того, что такая личность созерцает внутри себя, не может рассматриваться как общеобязательное, как имеющее значение вне пространства-времени и поэтому власть и истина отдается тому, кто властвует над пространством и временем, т. е. ученому-бюрократу. Иначе говоря, человек пошел на дно под грузом своей собственной индивидуальности. Философия оказалась пожранной гуманитарным знанием, чья сфера, как и сфера всякого вообще знания, есть пространство-время.

Все современное мышление есть комбинация идей самого Просвещения или его критики, или, как еще говорят, "второго Просвещения". Не существует ни одной современной теории как в сфере философии, так и в сфере гуманитарного знания, которая не представляла бы собой специфической модификации этой исходной комбинации, т. е. которая не отводила бы определенной роли внутренней очевидности и в то же время не учитывала бы ее иллюзорности и необходимости учитывать внешние, "материальные факторы". Современная проблема, вокруг которой вращается вся мысль Нового времени – это вопрос о субъекте слова и действия. Что есть человек? Руководствуется ли он внутренней очевидностью, которая открывает ему нечто, имеющее всеобщее значение, или очевидность эта является иллюзией и особое положение человека в космосе, и, следовательно, как раз то, что, как кажется человеку, выделяет его из космоса, выводит из-под власти пространственно-временных отношений, т. е. его "внутреннее", напротив, лишь незаметно для сознания человека или, как говорят, "подсознательно" окончательно интегрирует его в единство космической жизни?

Для того, чтобы выйти за круг современной мысли, недостаточно, однако, лишь констатировать то, что ее раскалывает и заставляет описывать все тот же, уже ставший привычным круг, и все вновь и вновь прибегать к набившей оскомину и всем заранее известной аргументации. Следует также определить, в чем эта мысль едина, что составляет ее общую скрытую предпосылку.

Мысль Просвещения утверждает наличие внутреннего и внутренней очевидности и полагает, что внутренняя очевидность является последним критерием истины, которая традиционно определяется как соответствие мышления предмету. Второе Просвещение утверждает, что внутренняя очевидность является иллюзией, т. к. ее соответствие предмету, т. е. ее объективное значение, от нее скрыто. Таким образом, вырисовывается общее пространство консенсуса для противоборствующих тенденций современной мысли:

Первое. Утверждается, что внутренняя очевидность есть, т.е. что она реальна. (Спор идет только об ее "объективной", но не ее "субъективной" реальности).

Второе. Утверждается, что внутренняя очевидность есть следствие контакта внутреннего с внешним, т. е. как бы производится внешним во внутреннем. (Спор идет только о том, "сознает" ли сам человек истинную природу этого контакта, т. е. адекватна ли внутренняя очевидность тому, что ее породило, или она сама есть лишь "знак", симптом, подлежащий расшифровке средствами гуманитарных наук).

При этом оба тезиса связаны между собой: именно внутренняя "реальность" очевидности порождает вопрос о "реальности" ее порождения. Оба Просвещения, таким образом, признают реальность внутренней очевидности как "субъективной" очевидности и расходятся только в вопросе о ее "объективном" статусе.

Между тем именно это общее для них предположение о наличии внутренней очевидности, о ее реальности есть то, что делает всю современную дискуссию для постороннего наблюдателя столь нереалистичной. Декарт полагал, что в результате самонаблюдения набрел на абсолютно очевидную мысль (я мыслю – следовательно, я существую). Проблема не в том, чтобы начать доказывать, что эта мысль и ее очевидность были порождены в сознании Декарта зарождающимися капиталистическими отношениями или его специфическими отношениями с отцом, а в том, чтобы поставить вопрос об очевидности этой очевидности, т. е. вообще о нашей способности отличать очевидное от неочевидного. Ясно, что поиск очевидного уводит в этом случае в бесконечность: мы должны с очевидностью отличать очевидное от неочевидного и т. д. В нашей готовности принять что-то за очевидное есть всегда доля решения, никакая очевидность не имеет принудительного характера – в разное время и под разными углами зрения все представляется по-разному. Но это и означает, что оба Просвещения строят свое здание на песке: нельзя разоблачать того, чего нет. Если абсолютная внутренняя очевидность есть преувеличение, и все наши очевидности условны, так что мы сами выбираем и комбинируем, и ни одна не покоряет нас своим блеском и заставляет нас любить себя до романтического обожания, то отпадает и теория сублимации: оба Просвещения внутренне зависимы друг от друга.

Классическое мышление занималось истиной как истиной о

вещах. После того, как романтизм усомнился в общеобязательном характере просвещенческих истин, истина стала не "сообщительной", а "выразительной". В гегелевской и послегегелевской философии внутренняя очевидность имеет характер знака, позволяющего исследователю истолковать и классифицировать себя в единой системе мировой истории. Дискурс перестал отсылать к миру – разве что в рамках самой системы гуманитарных наук – но он сохранил свой статус сообщения о "внутреннем".

Однако если принять, что и внутренней очевидности нет, что она является результатом выбора и работы, а не аутентичного озарения, то это означает, что дискурс не позволяет судить о внутреннем так же, как и о внешнем. Мы живем в постромантическую эпоху индивидуального и выразительного, мы верим в то, что слова наших ближних если и не говорят ничего о реальности, то хотя бы сообщают нечто о них самих, об их внутреннем мире. Несомненно, вера эта всегда бывает обманута. То, что говорит другой, всегда стратегично, так же как и то, что говорю я. Надо признать, что подсознательного нет. Здесь отказ от веры в реальность внутренней очевидности означает также отказ от вопроса о субъекте культуры. Философия всегда двигалась такими отказами. Декарт отказался доверять школам, Кант отказался ставить вопрос о природе "вещи в себе", т. е. о внешнем мире, Гуссерль отказался ставить вопрос о том, существует ли вообще объективное, внешнее, мир и т. д. Пора отказаться также от вопроса о том, существует ли субъективное, внутреннее, разум, чувство и т. д. Только такое радикальное воздержание от суждения по вопросу о природе внутреннего может вывести из тупика современной мысли и освободить нас одновременно и от харизматических внутренних откровений, и от тоталитарных бюрократий, и от призывов "назад к природе", частью которой мы никогда не были.

Если наш дискурс не отсылает ни ко внешнему, ни к внутреннему, то ясно, что он отсылает только к другим дискурсам. Это положение может быть ложно понято как согласие с современными постструктуралистскими теориями, согласно которым значение каждого дискурса определяется его местом в некотором едином "архиве" всех возможных дискурсов, напоминающем Вавилонскую библиотеку Борхеса. На деле же имеется

в виду нечто совершенно иное. Постструктурализм сохраняет традиционную разоблачительную установку второго Просвещения. Для него порядок дискурсов, порядок архива определен условиями пространства-времени и, некоторым образом, "продуцирует" каждый отдельный дискурс, который его "автору" представляется во внутренней очевидности как индивидуальный. Тут сохраняется, таким образом, полностью вся структура современной мысли с ее доверием к аутентичности внутреннего и недоверием к его отношению ко внешнему, а также с его апелляцией к подсознательному как средству соединения внутреннего и внешнего.

На деле же воздержание от суждения по поводу природы внутреннего означает также невозможность индивидуального, т. е. невозможность исходного, теоретического различения своего и чужого. Отсылка к другим дискурсам не совершается поэтому теоретически, в рамках общей пространственно-временной схемы, что было бы возможно только в том случае, если бы каждый такой дискурс, как это обычно и предполагается, был бы исходно "индивидуальным". (То есть только индивидуальность дискурса дает возможность его отнесения к определенному фрагменту пространства-времени в рамках общей теоретической схемы). Но дискурс, не ориентированный на критерий внутренней очевидности, лишен индивидуальности, он флюктуирует в пространстве-времени, и его локализация представляется полностью произвольной.

Отсылка к другим дискурсам совершается, таким образом, именно потому, что такой отсылки изначально нет, что она не предшествует дискурсу, что она теоретически недедуцируема. Если бы теория была возможна, то не надо было бы теоретизировать. Если бы дискурс был индивидуален, то не надо было бы его индивидуализировать, т. е. в конечном счете не надо было бы его произносить. Индивидуальности нет. Но это означает, что происходит постоянный процесс индивидуализации, о котором никогда нельзя сказать, что он вполне завершен. В тот момент, когда философ воздерживается от суждения о природе внутреннего, а также и вообще о наличии внутреннего, перед ним раскрывается совершенно новая сфера исследования: формы индивидуализации дискурса, формы самоопределения дискурса среди других дискурсов. Эту сферу можно сравнить со

сферами кантианской и гуссерлианской проблематики. Только здесь речь идет не о достижении единства в многообразии чувственных данных, а о достижении единства в многообразии наличных дискурсов: "внутреннего".

Все это рассуждение можно, как кажется, поймать на внутреннем противоречии вопросом о том, кто же есть субъект такой практики индивидуализирования, если утверждается, что никакого субъекта или, что то же самое, никакого "внутреннего" нет? Как тогда возможно какое бы то ни было конституирование? Вопрос этот игнорирует различие между субъектом в философском смысле этого слова и обыденным субъектом повседневности, каким-нибудь Иваном Ивановичем. Наличие субъекта в философском смысле слова здесь подвергается сомнению, но это вовсе не означает, что подвергается сомнению Иван Иванович. Философские сочинения пишутся людьми, о которых известно из повседневной практики, что они являются субъектами. И этого достаточно, чтобы дискурс о субъекте имел смысл.

Гуманитарные науки подорвали доверие к повседневности и повседневному опыту, в то время как повседневность всегда лежала в основе философии. Просвещение предполагало, что человеческая повседневность имеет определенное единство, определенную гомогенность и на этом строило свое философствование. Гуманитарные науки показали, что это единство иллюзорно, что человечество не составляет целого и что различные культуры нельзя приводить к общему знаменателю — отсюда современное господство пространственно-временного подхода.

Но гуманитарные науки недостаточно радикально разорвали мнимое единство повседневного. Поэтому единство это было вновь реконструировано ими как единство теории, как универсальная система, охватывающая все многообразие культур (даже если такая система и предполагается в принципе недостижимой, как это имеет место в постструктурализме). Но повседневность представляет собой не единство, а именно сферу неразличения и двусмысленности, сферу, в которой есть место и внешнему, и внутреннему, в которой трудно отличить себя от другого и трудно слиться с другим, в которой все известно и все загадочно, все соединено и все разорвано. Это и есть нор-

мальная среда для философствования. Гуманитарные науки предполагают необходимость знания для понимания. Путь к нашему собственному "я" лежит через всю историю, всю культуру, всеобщую теорию. Но моя повседневность не отличается по существу от повседневности любого древнего грека или любого индейца Амазонки и не потому, что я обладаю с ним каким-то внутренним тождеством в качестве "человека", а именно потому, что мы все плаваем в сфере отсутствия фундаментальных тождеств или различий. Гуманитарные науки невозможны в мире, в котором индейцы носят джинсы и смотрят по телевизору "Даллас" и "Денвер": возникает подозрение, что, будь среди нас древние греки, они делали бы то же самое. И именно это подозрение устанавливает онтологический приоритет философии над всяким позитивным знанием. Если культуры, нравы и т. п. характерны для определенных фрагментов пространства-времени, то формы индивидуализации культурного дискурса, культурного самоопределения и т. д. остаются неизменными и фундаментальными именно постольку, поскольку повседневность продолжает быть и всегда была рыхлой и теоретически не схватываемой, так что никогда не возможно сказать, потому ли древний грек не носил джинсов, что у него был несоответствующий "внутренний склад ума", или потому, что он просто не успел познакомиться с преимуществами этого покроя. Мы можем самоопределиться только в отношении того, что нам доступно, что лежит рядом с нами – отсюда и несходство культур в пространстве-времени. Но это означает, что в отношении всего остального мы просто не определены и гуманитарные науки не вправе "доопределять" нас, дедуцируя таким образом из теории наше "внутреннее". Все, что может констатировать наблюдение – равно над другими, как и над собой – это наличие определенных форм или механизмов такого самоопределения, действие которых ограничивается рамками и возможностями человеческой жизни, по природе своей конечной. Но это ограничение не означает, что механизмы эти также конечны или что они замкнуты внутри какого-то определенного индивидуального опыта и не имеют всеобщего значения.

Философия Просвещения, несомненно, заблуждалась, когда полагала, что можно вывести какой-то внеисторический идеальный человеческий опыт, опираясь только на внутреннюю оче-

видность. Но не менее заблуждаются также и гуманитарные науки, когда они полагают, что могут описать многообразие культур, опираясь на внешнее наблюдение и логический анализ: повседневность не может послужить основой для строительства идеального общества, но зато она может разрушить и рассеять любую культуру, претендующую на историческую завершенность и заявляющую права на "внутреннее" своих подданных.

***

30.08.86

Как самоопределиться? Что это означает: стать самим собой, т. е. исполнить традиционный и двусмысленный императив европейской мысли?

Жизнь, повседневность, традиция, знание, политика, искусство и т. д. предстают перед нами в качестве череды альтернатив. "Или – или" есть самая общая формула нашего существования: здесь Киркегор и экзистенциалисты совершенно правы. Но постольку, поскольку мы выбираем из предложенных нашему существованию альтернатив, постольку – и здесь Киркегор и экзистенциалисты снова правы – мы выбираем само это существование как нашу сущность, мы делаем фундаментальный выбор принятия самого бытия, того, что есть, т. е. в конечном счете, чужого.

Ибо все, среди чего нам можно и следует выбирать, есть в силу самой этой возможности выбора нечто, перед чем мы стоим, т. е. не наше. Мы в ситуации выбора равны нулю: человек для экзистенциалистов есть ничто.

Но можно сказать, что поскольку человек в момент выбора все же стоит в какой-то точке мира, занимает какое-то место в нем – иначе у него не было бы "пространства" для выбора – то выбирать и не следует, и невозможно, поскольку выбор всегда уже совершен: человек принужден выбрать ту точку, в которой он уже изначально пребывает – свое место в пространстве-времени мира, истории, культуры. Именно в этот момент экзистенциализм переходит в натурализм. Экзистенциализм есть как бы последнее слово европейского субъективизма и идеализма – за ним наступило господство гуманитарных наук. Но уже в классической философии Просвещения и в романтизме можно встретить ту же исходную двусмысленность. Декар-

товский субъект готов во всем усомниться, гегелевский субъект готов все диалектически преодолеть – но, в конечнов счете, только потому, что он отошел на определенную пространственно-временную дистанцию, что он сам ”новый”, ”современный”, т. е. отход от унаследованной альтернативы возможен только потому, что он на деле уже совершился.

В наше время речь идет уже об осознанном требовании: если ты другой и живешь в другом месте и в другое время, то обязан иметь ”другое сознание”, у тебя нет выбора, ты должен быть оригинальным, оригинальным по правилам, которые тебе заданы, в рамках схемы мировой истории и культуры, которая каждому отводит его место. Поэтому современный человек полон тревоги и отчаяния: он все время в поиске оригинальности, в поиске ”своего места”. Современный постструктурализм, утверждающий, с одной стороны, универсальность скрытой структуры значений, впервые делающий понятное понятным и бытийное бытийным, отрицающий возможность для человека познать эту вечно скрытую и ускользающую от него структуру, хорошо иллюстрирует новую мистику натурализма: судорожное желание найти свое место в системе и невозможность этого сделать, поскольку система слишком велика.

Человеческая мысль постоянно колеблется между конечным и бесконечным. Экзистенциализм вслед за Просвещением и Гегелем исходил из конечности выбора. Для Гегеля альтернативы и их преодоление ясно очерчены. Для экзистенциалистов преодоление невозможно, но выбор продолжает быть легко обозримым. Для структурализма-натурализма выбор уходит в подсознание, в ”реальность”. Человек теряет обзор, теряет конечность выбора. Альтернативы образуют бесконечную сеть – структуру – в которой человек оказывается пойман без того, чтобы узнать ”где”. Но на деле мы не сталкиваемся ни с конечным, ни с бесконечным. Наша повседневность, скорее, определена тем, что можно было бы назвать ”довольно много”.

В супермаркете продается довольно много продуктов. Нельзя сказать, чтобы мы были в состоянии совершить самостоятельный выбор между ними. Несомненно, нами руководит отчасти ”подсознание” в том смысле, что какой-то выбор мы совершаем ”изначально” и ”иррационально”. Но в то же время, при желании мы способны были бы изучить ассортимент более

внимательно и принять более сознательное решение. Разумеется, мы этого не делаем, но это не означает, что между нашим "сознанием" и нашим "бессознательным" пролегает пропасть: переход всегда возможен, хотя и не всегда нами желаем. То же относится и ко всем остальным областям повседневности: нам предлагается довольно много всего, и наш выбор всегда отчасти иррационален, но эта иррациональность не имеет радикального характера, который она имела бы, если бы набор возможностей был бы не "довольно большим", а бесконечным.

Мы стоим так же перед философским, политическим, художественным и тому подобным выбором. Нам предлагается довольно много альтернатив, из которых относительно немногие попадают в поле нашего зрения. Эта доступная область альтернатив окружена чем-то туманным, неясным, какими-то впечатлениями, воспоминаниями, обрывками прочитанного или услышанного, плохо понятого, перевранного, случайного – всего того мусора, который мы называем "внутренний мир". Очень многие из этих случайных впечатлений принадлежат только нам – они образуют наше неповторимое: какие-то пейзажи, какие-то разговоры, какие-то боли в сердце или желудке и т. п. Но они не образуют какого-то единства, мы не предопределены их иметь, они не предопределены быть нашими, они могли бы быть и чужими, их "довольно много", и мы лишь отчасти и к случаю вспоминаем о них. Очень многое достается нам из книг, из других эпох, из непонятных мест, от неизвестных людей. Для всего этого хлама нет пространственно-временных координат, и в то же время нельзя сказать, что он простирается за пространство-время. Его просто "довольно много", т. е. достаточно много, чтобы он оставался необозрим, и недостаточно много, чтобы считать, что он бесконечен и соединяет нас с вечностью. Довольно хорошее и подробное описание этого хлама можно найти в работах Ильи Кабакова.

Так вот наличие в нас этого хлама дает нам возможность ускользнуть от любого навязанного нам выбора, поскольку среди него всегда найдется нечто, что как бы не относится к этому выбору, нечто внешнее ему, экстерриториальное. Мы всегда можем поэтому выстроить из этого хлама такую конструкцию, которая образует по отношению к предложенному нам выбору "внешнюю точку зрения", его "преодоление". Но

с другой стороны, это преодоление может быть истолковано в том смысле, что мы "нашли себя", что мы орнаружили в себе некую "неповторимую личность", чья неповторимость закреплена в извечном порядке пространств и времен, в скрытой структуре мира. Мы можем быть поставлены перед новыми альтернативами, от нас могут быть потребованы новые объяснения, и невозможно предвидеть – прежде всего мы сами не можем предвидеть, но и никакой внешний наблюдатель не может предвидеть – как мы на эти новые требования будем реагировать. Наша "оригинальность", наша нередуцируемость к готовому чужому базируется не на том, что мы являемся счастливыми обладателями какой-то "неповторимой личности" – такая неповторимость как раз делает нас рабами тотального мирового порядка и его теоретических и практических представителей – а на отсутствии такой фиксированной личности, на расплывчатости и пространственно-временной неопределимости нашего "внутреннего". Именно эта неопределенность, т. е. то обстоятельство, что "наше" при случае могло бы быть и "чужим" и, в известном смысле, всегда уже является чужим, избавляет нас от заточения в самих себе и открывает возможность коммуникации с другим.

Гегелевская философия истории, явившаяся завершением классической парадигмы мышления, постулировала любое преодоление альтернативы как окончательное, как ее "снятие", завершением этого процесса снятия был уход от альтернативы как таковой и достижение внутреннего единства с вечностью, с Абсолютным Духом. Это внутреннее единство постулировалось, разумеется, как исходное, – оно и давало, в конечном счете, возможность каждый раз заново ускользать от альтернативы – но окончательно раскрывалось в истории. Постгегелевское мышление, по существу, оставило эту конструкцию неизменной, но только добавило к ней то соображение, что всякое преодоление прежних оппозиций создает новую оппозицию, так что и философия Гегеля, например, стоит в оппозиции к другим. За Абсолютным Духом открылась, таким образом, сеть оппозиций, в которой обречена двигаться всякая мысль (такова, в частности, суть того, что хочет сказать Деррида).

Снова обнаруживается общее в классической и критической парадигмах: оба Просвещения полагают, что внутреннее

откровение сработало, что внутреннее стало внешним, что выбор был эффективно преодолен, но только по-разному интерпретируют это событие.

Несомненно, целью всякой умственной и практической деятельности для человека является ускользание от выбора, ускользание от альтернативы, освобождение от рабства чужому и чужим требованиям, которые кульминируют в требовании выбрать среди готовых вариантов. Несомненно также, что такое ускользание удается, хотя всегда лишь отчасти. Классическое Просвещение преувеличило этот эффект ускользания, преувеличило пафос тотального сомнения. Открытие человеком внутри себя возможностей для такого ускользания, открытие в себе "другого" по отношению ко всем требованиям культуры и традиции было истолковано как открытие разума, Природы, вечности, Абсолюта. Чувство счастья и облегчения оттого, что не надо выбирать, что не надо идти на поклон, было истолковано как абсолютная внутренняя очевидность. А та формула, благодаря которой человек освободился от власти выбора, была истолкована как абсолютная истина, как голос самого разума или самой Природы. Видимо, так велика была претензия Церкви и государства в предшествующую эпоху на знание абсолютной истины, что всякая мысль, способная поколебать систему предлагаемых человеку альтернатив, в свою очередь была воспринята как абсолютная. Так в наше время интеллектуалы из тоталитарных стран часто принимают любые свои соображения, субъективно приведшие их к освобождению от тоталитарных догм, за абсолютную истину на все времена, не замечая, что таким образом их собственное мышление лишь наследует той абсолютной претензии на знание, которую они отвергли. Ошибка, впрочем, понятная и по-человечески простительная.

Обнаружение этой ошибки привело к тому, что европейская мысль шарахнулась в другую крайность и пришла к устрашающему выводу, что спасение от выбора невозможно, что в тот момент, когда человек мнит себя наконец свободным, выбор совершается подсознательно, ибо сама по себе артикуляция всякой мысли требует ее отличения от другой, или, точнее, ото всех других, и таким образом, человек оказывается радикально порабощен в самый момент своего кажущегося торжества, ибо мало того, что он совершает выбор, он еще совершает его,

сам того не сознавая. В результате пафос радикального освобождения от традиции и опоры на внутреннюю очевидность, которые проповедывало Просвещение, обернулся тотальным подчинением иррациональным силам социума и условиям пространства-времени.

Как кажется, в первом случае возможности человека оказались переоценены, а во втором – недооценены. Мы не в силах преодолеть всех альтернатив, любого выбора, разрешить все проблемы мышления, искусства, политики и т. д. с тем, чтобы уйти от их разрешения и открыть "новую землю" и "новые небеса". Однако мы способны поступить таким образом с некоторыми из них и поэтому "в принципе" со всеми, но только "в принципе", ибо таких альтернатив "довольно много". Поэтому мы всегда способны обратиться к нашему внутреннему миру за различными приемами и средствами дистанцироваться от "внешнего", но мы не можем таким образом дистанцироваться ото "всего" и поэтому не вправе утверждать, что речь идет именно о "нашем" внутреннем мире: вопрос о природе нашей субъективации по необходимости должен остаться открытым. Это не означает, что мы не вправе давать на него ответа, но это означает, что любой такой ответ является лишь еще одним ходом в нашей стратегии самоопределения и поэтому чисто философски нерелевантен. В этой сфере неразличимости своего и чужого и происходит их различение. Мы самоопределяемся тем, что стремимся найти позицию вне предложенных нами альтернатив, чтобы освоить все многообразие данного нам, чтобы ничего не исключить, чтобы все понять и простить, чтобы построить универсальную теорию всего. Именно тем, что мы стремимся все объять, мы исключаем себя из этого всего, радикально отличаем себя от другого и увеличиваем, а не уменьшаем общий объем альтернатив. Противоречие кажется неразрешимым. Его разрешение вытекает из того факта, что нам в равной степени не удается ни первое, ни второе.

Мы никогда не оказываемся в состоянии полностью выйти из сферы внешнего, стать полностью "аутентичными", и именно поэтому у нас всегда остается возможность ускользнуть от контроля, уйти в сторону, стать в позицию наблюдателя по отношению к самим себе. Мы идем в супермаркет идей, как мы идем в супермаркет продовольственный: нам не нравится гото-

вый ассортимент – мы возвращаемся домой и сами печем хлеб. Можем ли мы утверждать, что этот специально нами испеченный хлеб является именно нашим, оригинальным, отличным ото всех других, и в то же время – самым питательным, натуральным, вкусным и т. д.? Едва ли: всегда остается возможность, что такой же хлеб продается в супермаркете, хотя мы его и не заметили, что он продается в соседнем супермаркете или что его делает еще кто-нибудь, о ком мы вообще ничего не знаем и не узнаем. Является ли это обстоятельство нашим поражением? Скорее всего, нет: ведь именно потому, что мы не провели дифференциации до конца, наш хлеб оказался или, точнее, может оказаться съедобным. Так же и наши мысли имеют значение лишь постольку, поскольку они достаточно наши, чтобы быть интересными, и недостаточно наши, чтобы быть непонятными, а кроме того, поучительны как пример лавирования между первым и вторым.

***

31.08.86

Имеется множество способов увильнуть от выбора. Например, "найти средний путь", усмотреть общее у спорящих сторон и сформулировать это общее как новую позицию, которая синтезирует альтернативы. Это же усмотрение всего общего можно использовать для радикализации исходных позиций: можно сказать, что то, что раньше считалось "правым", недостаточно право, т. к. содержит элементы, общие с "левым", и занять еще более правую позицию или, напротив, еще более левую. Можно усмотреть "отсталость", "историческую превзойденность" привычных альтернатив и при этом сослаться на какое-то новое знание, сделав вид, что это знание отменяет старую альтернативу, а можно, напротив, показать, что эта альтернатива вечна и действительна также и для нового знания. Можно подвергнуть сомнению всякое теоретизирование с точки зрения живой практики, и можно утверждать, что всякая практика использует скрытые теоретические допущения и поэтому предложить новую теорию для старой практики или новую практику для старой теории. Можно изобретать все новые моды и можно утверждать, что изобретение нового само по себе старо, и противопоставить ему старое, которое в этой перс-

пективе представится радикально новым. И так далее.

Все эти приемы постоянно повторяются и комбинируются, так что можно попытаться построить их типологию, не претендуя, впрочем, на создание новой исчерпывающей теории и отдавая себе отчет в том, что сама эта типология представляет собой еще один ход в игре. Все эти возможности открываются нашему взгляду, как только мы оказываемся готовыми распроститься с привычным представлением о том, что человек говорит то, что он думает – сознательно или бессознательно – и поэтому не надо объяснять дискурса, ибо его источник лежит во внутреннем (или внешнем, действующем через внутреннее). Только когда дискурс понимается как стратегия самоутверждения, как повседневность, продолженная в сферу теории, возникает это новое пространство заинтересованности и современная мысль остается за порогом интереса. Тогда снова появляется возможность философского дискурса, чья универсальность опирается не на его единство, а на его фрагментарность, не на его строгую методологичность, а на его способность не отличать внешнего наблюдения от интроспекции, своего от чужого, сознательного от случайного, конечного от бесконечного и т. д.

Дискурс этот возникает в промежутке между классическими образами вечности: мгновением и бесконечной чередой мгновений, между мгновенным озарением внутренней очевидностью и бесконечным перебором вариантов между полнотой интуиции и полнотой индукции. Этот промежуток есть наша жизнь. В ней слишком много мгновений и дней, чтобы ее можно было бы редуцировать к одному "прекрасному мгновению", и слишком мало, чтобы приобрести исчерпывающий опыт. Наша жизнь растворяет всякую очевидность, но не достигает никакой объективности. Мы не можем с достоверностью сказать, что в ней принадлежит нам и что – другим. Рождение и смерть – ее начало и конец – ускользают от нее, не дают себя пережить, хотя это ускользание и не абсолютно.

Поэтому в этом промежутке между откровением и теорией нам не остается ничего другого, нежели вести дневник. Дневник этот, разумеется, фиктивен. Ни в одной его записи не может быть ничего такого, чего не могло бы встретиться в другой, ни один день не может принести знания, которым бы не располагал любой другой, и в то же время ни один день не может по-

ходить ни на какой другой. Наша жизнь порождает дневник в той же мере, в которой дневник порождает в нас самих и в окружающих нас иллюзию, что мы "живы".

Дневник есть один из способов убедить себя в том, что твои мысли или чувства, или впечатления действительно твои – и, разумеется, в результате обнаруживается, что они чьи угодно. И в то же время дневник хорошо демонстрирует ту простую истину, что наши теории слагаются из впечатлений и ассоциаций, которые не может реконструировать никакой интерпретатор и никакой биограф, поскольку они не принадлежат нашей жизни, которую описывают интерпретатор и биограф, а уже с самого начала принадлежат сфере смерти и исчезания – не структурированные, случайные обрывки чего-то, что уже с самого начала всегда было мертво, неправильно, "не было". Поэтому дневник – такая хорошая форма для философа. Это конструирование жизни из обрывков смерти – занятие, которое, в принципе, можно продолжать без конца, без дат и, если угодно, без слов.

***

5.09.86

Если наше знание о наших собственных границах, со всеми вытекающими из него последствиями, со всеми его оттенками, связями, смыслами и т.д., не укоренено ни в субъекте, ни в объекте, то где же искать эту третью сферу? Ее можно обозначить как сферу политического.

Политическое образуется совокупностью приемов, ориентированных в равной степени и на отличие "я" от другого, и на их сходство, на интроспекцию и на наблюдение, на традицию, на опыт и т. д. Всякая теория есть некоторая политическая инициатива, направленная на политическое самоутверждение теоретизирующего.

Мысль о политическом как о горизонте теоретизирования скомпрометирована марксизмом, утверждающим, как кажется, примат политического. Это утверждение столь навязло у всех в зубах, что обычно не замечают существенной оговорки: все политично, кроме самого марксизма. Марксизм не политичен – он истинен: "Учение Маркса всесильно, потому что оно истинно", т. е. политическое ставится здесь в зависимость от истинного, от теоретического.

Марксизм утверждает политический характер всей культуры, но политику он понимает лишь как некоторый расклад социальных сил в рамках собственной теории. Субъект политического действия выступает в марксизме всегда не от своего лица, а от лица какого-либо класса или группы. Сам же марксизм хотя и представляет политически пролетариат, но только постольку, поскольку победа пролетариата отменяет политику, государство и т. д., т. е. поскольку пролетариат репрезентирует, в свою очередь, "все человечество".

Поэтому страна победившего пролетариата – Советский Союз – является самой деполитизированной страной в мире, хотя в ней только и говорят, что о политике, но только тогда, когда дело касается внешней политики. Внутренние дискуссии же ведутся о литературе, о морали, о воспитании, о красоте – о чем угодно, но только не о политике. Предполагается, что политика исчезла, когда исчезла ее основа – классовое общество. То есть предполагается, что политически человек может выступать только от чужого имени: от имени класса, например, или лучше от имени всего человечества – но только не от своего собственного. Только не выдвигать собственные требования: это уже тогда не политика, а эгоизм, стяжательство, аморальность, т. е. что-то очень некрасивое. Разумеется, в контексте мировой истории мысли такое представление о политике, как о защите чужих интересов, вместо своих, является достаточно оригинальным. Но оно отвечает духу эпохи и поэтому перенимается даже оппозицией, которая считает ниже своего достоинства предъявлять политические требования, если только они не направлены к спасению прошлого, настоящего и будущего человечества и, желательно, всего космоса, а также человеческой души: как каждой в отдельности, так и всех душ вместе.

Мы живем в эпоху структурализма, в основе которого лежит убеждение, что наши действия имеют, в конечном счете, смысл как ход в языковой, социальной или экологической игре. Ход – понятие политическое, стратегическое. Но оно лишается своего подлинного значения, становится игровым, поскольку предполагается, что ход этот может быть совершен только в условиях игры, которая сама по себе не носит политического характера, но предшествует всякой политике, в этом смысле радикально аполитична и описывается теоретически как "ис-

тинная". Даже если от такого описания рекомендуется воздержаться, как это имело место в постструктурализме, то все равно общая модель остается в силе – хотя и в скрытом виде, т. е. в качестве своего рода негативной теологии натурализма.

Переход от игры к политике совершается в тот момент, когда задается вопрос о том, каков тот ход, которым строится сама теоретическая модель. Здесь, разумеется, невозможна прогрессия метаязыков описания, поэтому и постулируется политическое априори, политическое трансцедентальное, имеющее себе опору в конечности, как общем условии всякой политической – и в том числе и теоретической – активности. Сам марксизм легко может быть объяснен политико-стратегически. Маркс создал дискурс, манипулирующий одновременно теоретическими достижениями своего времени и социальными требованиями. В результате этого Маркс получил возможность запугивать своих коллег-теоретиков несоответствием их теорий социальным требованиям масс, а своих коллег – борцов за освобождение человечества – несоответствием их практики теоретическим умозрениям. То есть всякая немарксистская теоретическая мысль была объявлена буржуазной, а всякое немарксистское социальное действие – вульгарным, "экономическим", "хвостистским". Наивно было бы обвинять марксистский синтез в непоследовательности: никакой последовательности здесь быть и не может, и у противников Маркса непоследовательности не меньше, чем у него самого. Проблема именно в стратегии, в политическом решении, в способности связать воедино различные дискурсы, позиции, интересы, желания, честолюбия и т. д. и в то же время использовать соответствующую конъюнктуру.

По существу, любой философ, и вообще литератор, использует ту же методику. Философия издавна противопоставляла теорию и здравый смысл, мертвую схему и живую жизнь, и играла на их противоречиях, улещивая одних, запугивая других, пугая теоретиков толпой и ее невежеством, толпу – искушенностью теоретиков и их опасной хитростью и т. д. В результате этой стратегии появляется новый спасительный дискурс, провозглашавший себя истинным, и все начиналось сначала.

Сказанного не следует понимать в том смысле, что философ, литератор и вообще "творец" применяют только страте-

гию, направленную на внешний успех. В этом случае были правы все многочисленные современные теории интерсубъективности и интертекстуальности. Но на деле, кроме внешней политики, для всякого теоретика важна также внутренняя. Внутренний его мир, так же как и мир каждого, полон травм, вполне личных впечатлений и воспоминаний, желаний, склонностей, способностей, возможностей и т. д., в отношении которых он также обязан вести какую-то политику (ранее называвшуюся аскезой). Фрейд пытался так же дедуцировать "творчество" из этого внутреннего мира желаний, как Маркс – из внешнего мира потребностей. Однако обе стратегии – часто объединяемые во "Фрейдо-марксизм"– столь же неудачны, как и попытка Ницше вывести политику – в том числе и теоретическую – из универсальной воли к власти. Во всех этих случаях политика выводится из чего-то неполитического и поэтому утрачивает искомые автономность и нейтральность. Существуют политические правила игры, но в них входит также возможность изобретения таких правил.

Всякое теоретизирование есть попытка увязать все требования внешней и внутренней политики. Поэтому никакое теоретизирование не является цельным, не имеет своего "языка", не образует своего "мира" и т. д., но распадается на множество фрагментов и приемов, которые – каждый в отдельности, а вовсе не в системе – имеют смысл и применимость для другого теоретика – и просто для человека – сталкивающегося с аналогичными проблемами, причем аналогии бывают часто очень неожиданными и далеко не всегда вербализуемыми. Понимает другого тот, кто видит эти приемы и научается ими пользоваться, кто понимает сходство между своими политическими проблемами и проблемами другого. Тут многое зависит от темперамента, окружения, ситуации, психологических проблем, социальных требований – вообще от склада и контекста. Так что никакая герменевтика – ни романтическая, ни научная – тут помочь не может, хотя, конечно, на другом уровне герменевтические работы часто обнаруживают глубокое понимание предмета в том, как они пользуются приемами теории, которую они анализируют, и умело скрывают это обстоятельство.

***

6.09.86

Если все – политика, то какую имеет политика цель?

Эта цель – эстетическая организация собственной жизни, исходя из ее конечности. Конечность жизни задана не нами. Ее рама дана извне. Но это не означает, что рама определяет картину, что подсознательное господствует над сознанием, что искусство "материально". Рама сама конечна: мир так же конечен, как и человек, подсознательное не "океанично", а так же конечно, как и омываемый им материк сознательного, представляющий собой, впрочем, скорее, архипелаг (ГУЛаг?).

Жизнь – это жанр (Деррида начал бы рассуждать о том, что "жанр"– это "пол", а Бахтин – вспоминать о памяти жанра). Законы жанра, в известном смысле, заданы нам или, скорее, границы жанра. Но в этих границах можно работать, отчасти опираясь на образцы, отчасти придумывая что-то новое. Нам дано знание нашей конечности и с ним – знание о жанре, в котором мы моделируем нашу жизнь. Жизнь, как и искусство, всегда классицистична на определенном уровне.

Можно снова спросить: кто же субъект творчества, если творится сам субъект? Субъект творчества, понятого как репродуцирующее продуцирование, есть несубъектное знание о конечности всякого субъекта, всякого объекта, равно как и конечности самого субъект-объектного отношения. Можно строить гипотезы о природе такого субъекта, но построение таких гипотез само по себе отвечает требованиям жанра. Теоретизирование на тему "кто?" и "что?" есть частный случай теоретизирования вообще и подчиняется общим законам репродуцирующего продуцирования.

Вопрос о субъекте несубъектного апокалиптического знания есть вопрос религиозный: здесь философия, воздерживаясь от решения вопроса о природе субъективного, дает место религии, как ей давали место Декарт, Кант и Гуссерль, отказываясь судить о природе объективного. Другое дело, что и религиозный дискурс, поскольку он является творческим, подчиняется общим условиям всякого творческого дискурса.

Поскольку политика имеет эстетическую цель и жизнь есть жанр, привилегированным местом для исследования политических приемов является искусство. Современное искусство представляет собой в его целом картину того, что есть челове-

ческая жизнь (есть "отражение жизни"), поскольку каждая работа современного художника соотносит нас не с фикцией "природного", как это было прежде, а делает для нас наглядной какую-либо стратегию, какую-либо политику. Каждая современная художественная работа содержит множество сигналов, отсылающих к другим работам, направлениям, социальным ситуациям, различному визуальному опыту и т. д., но также и к внутренним травмам и психическому состоянию художника. Способность понять каждую конкретную художественную стратегию зависит от индивидуальной ситуации зрителя, от того, перед какими политическими проблемами он стоит. Апокалиптическая схема, по существу, неизменна, но результаты ее редуцирования зависят от политического контекста: Витгенштейн сказал бы, что между этими результатами есть семейное – или жанровое – сходство (то есть снова: жанр как пол и семья), но не может быть логического тождества.

Не только искусство отражает жизнь и жизнь отражает искусство, но и оба обладают жанровым сходством. Почти вся современная художественная (литературная и т. п.) критика – как, в особенности, структуралистская, так и неструктуралистская – исходит из автономности произведения искусства и отбрасывает биографию художника как нечто нерелевантное. На самом деле единственное, что есть интересного в искусстве – это биография художника, и то же относится к литературе, философии и всем прочим видам творческой деятельности. Биографии значительно полезнее и интереснее читать, нежели собственно знакомиться с тем, что все эти люди сделали, поскольку из биографии можно много почерпнуть и для себя полезного в смысле различных политических приемов, в свете которых и то, что сделал сам художник, писатель, философ и т.д., приобретает определенный интерес. В противном случае – и это особенно относится к современному искусству – собственно "творчество" всех этих людей мало что говорит зрителю или читателю, так как определяющая его стратегия оказывается неясной. В то же время при современной специализации результаты какой-то конкретной научной или художественной деятельности могут быть интересны только очень немногим, а в конечном счете – только самому автору. В то же время приемы, которыми автор работает, методы его выживания в борьбе с коллега-

ми, общественными и государственными институтами, альтернативами, концепциями, семейной ситуацией, усталостью и собственными неврозами представляют всеобщий интерес, поскольку при всей специализации в области "содержания" работы ее политическое измерение оказывается универсальным и каждый очень много может почерпнуть в этом смысле у другого, хотя специфическое содержание его деятельности – определяемое его специфическим политическим положением и вытекающей из него конкретной стратегией – может быть непонятно и неинтересно.

Конец романтического, исторического и теоретического означает победу биографического. Мы не имеем сейчас другой реальности, нежели отдельная человеческая жизнь. Весь мир в его конечности подобен одной жизни и поэтому не может ее релятивизировать, как это пыталась сделать романтико-историко-модернистская эпоха.

Разумеется, биографическое не понимается здесь как "психологическое". В свете методологического воздержания от вопроса о природе субъективного всякое психологическое обоснование отпадает само собой. Модернистская философия и критика не сумели выполнить до конца программу депсихологизации, неоднократно провозглашавшуюся ими, поскольку они не отказывались радикально от "психического", а лишь укореняли его в чем-то, что они полагали "первичным", будь то трансцендентальное эго, история, социальные отношения, язык, либидо и т. д. Тем самым психическое, по существу, продолжало играть центральную роль медиатора между "онтологическим" и "онтическим" уровнями, как это особенно ясно видно у Хайдеггера и у его современных постструктуралистских последователей.

Депсихологизация биографического не может означать его вытеснения за пределы "культурного" дискурса, которое превращает его в таинственный черный ящик, либо в нечто запретное и доступное только для низших классов, читающих биографии. Не может оно также быть эквивалентным рассмотрению фиксации биографии как частного случая литературной практики. Биография есть, прежде всего, прожитая и ненаписанная жизнь. И именно в качестве прожитой жизни она является определенной стратегией, в которую так называемые "про-

дукты творчества" входят как политические ходы наравне с прочими "акциями" и "хэппенингами", такими как брак, деторождение, доставание денег, налаживание связей и контактов и т. д. "Черный квадрат" Малевича, например, представляет, в первую очередь, биографический интерес как оригинальный ход в борьбе с собой и обществом – как "произведение искусства" это просто черт знает что. Антипсихологизм может удасться только тогда, когда сама жизнь и сама "психе" будут рассмотрены непсихологически.

Древние культурные народы: греки, иудеи, римляне, индийцы, китайцы – понимали толк в политике, эстетике и биографии. Культура Нового времени заменила все это безжизненными и сомнительными теориями. Человек оказался частью теории, и при этом забыли, что теория и теоретизирование суть части человеческой жизни. Сейчас пора об этом вспомнить и вместо теории начать писать дневник. Что, разумеется, вовсе не означает, что в таком дневнике должно быть что-либо другое, кроме теории. Теория может стать жизнью только потому, что жизнь уже давно стала теорией, и найти в ней нечто "природное", "непосредственное" и "нетеоретическое", т. е. "интимное", т. е. "дневниковое" стало, прежде всего, теоретической задачей.

***

7.09.86

Снова и снова обсуждается вопрос: должно ли искусство быть аполитичным или ангажированным? Вопрос этот плохо поставлен: ангажированное искусство в наибольшей степени аполитично, если оно всерьез принимает свой ангажемент. Политичен был, например, русский авангард: он стремился использовать политическую левизну для пробивания своих оригинальных художественных открытий, пытаясь лавировать между властью и публикой. Ангажированность хороша только, если она лицемерна. Если же ангажированность становится хотя бы отчасти искренней, то она не доводит до добра – как, например, в случае Маяковского.

По-настоящему политичны обычно неполитические, неангажированные художники. Именно они с наибольшим успехом манипулируют вкусами, интересами, аллергиями и неврозами публики, а также стратегиями рынка. Искусство само уже всег-

да политично, оно не нуждается в ангажированности. Напротив, если оно становится ангажированным, то сводится только к чисто техническому обслуживанию чужой политики. Искусство политично еще и постольку, поскольку основано на компромиссе. Художники могут ненавидеть и презирать друг друга, но в конце концов они знают, что окажутся в одном музее и поэтому не склонны к непоправимым решениям, подрубающим сук, на котором они все сидят. То же самое относится, разумеется, и ко всем прочим творческим работникам. Они могут с пеной на губах отрицать традицию и требовать ее уничтожения, но знают в глубине души, что все это поза, что без традиции они – ничто.

Другое дело идеологи, которые полагают, что встали над политикой, войдя в царство самой истины, так что осталась возможной только политическая борьба против политики с целью ее окончательного искоренения и достижения окончательной гармонии. Такие люди не знают прелести компромисса и пощады, поскольку желают последней гармонии, окончательного мира. Нет ничего более враждебного идее компромисса, нежели идея мира. Компромиссы умеет ценить только тот, кто знает, что жизнь есть война, борьба, политика. Кто же полагает, что в основе мира лежит мир, которого надо достичь, тот будет безжалостно истреблять врагов мира, стремясь приблизить желанный час.

Классическая философия полагала, что всем людям открыт доступ к универсальному разуму, к "общей воле", на которой должно основываться всякое разумное управление.

В эпоху романтизма и историзма концепция "общей воли" утратила силу. Наступило время плюрализма и тоталитаризма, т. е. либо сожительства различных идеологически мотивированных воль, либо господство одной из них. Но в условиях всеобщей релятивизации релятивизируются и идеологические границы. Я могу практиковать самые различные методы и идеологии, комбинируя их вполне индивидуально, модифицируя их и т. д.

В результате, хотя общая воля и не возникает, образуется сеть интересов, которая делает радикальные решения невозможными. Мои интересы могут в одном отношении совпадать с интересами Иван Ивановича, а в совершенно другом отноше-

нии – с противоположными интересами Ивана Петровича, так что хотя никаких общих интересов у нас всех нет, но и разорвать наши интересы оказывается невозможно. Эта сеть интересов приводит к застыванию статус-кво, к невозможности революции, окончательно становящейся мифом. На фоне этой невозможности возникает современная политика, с ее новым поиском баланса и компромисса и с новыми функциями закона, который служит не утверждению определенной этической нормы, а скорее, предотвращению такого утверждения.

***

10.10.86

Никогда интеллектуалы не боролись за мир так ожесточенно, как в наше время. И никогда они не воспринимали свою собственную интеллектуальную деятельность в такой мере как стратегию, как борьбу, как войну. Между двумя этими обстоятельствами есть, очевидно, связь.

Особенно Фуко повлиял на всех в том отношении, что мышление стало рассматриваться не как поиск истины, а как стратегия, направленная на самоутверждение. Хотя, разумеется, само это представление о мышлении как о манифестации воли к власти идет от Ницше. В недавней своей книге о Фуко, появившейся уже после его смерти, Делез пишет о своего рода трансцендентных силах самого бытия, с которыми человек борется, в игру которых он вовлекается, эта игра и есть то, что мы называем сознанием. Действительно, в чем источник стратегии, если признано, что все есть только стратегия? Таким источником может быть только "высшая стратегия", стратегия самого бытия, на которую наша собственная стратегия является своего рода опережающим ответом. Здесь Делез следует, очевидно, за Хайдеггером: бытие открывает себя и, открывая, скрывает. Это и есть стратегическое военное поведение. Бытие ведет с нами борьбу, мы обречены на богоборчество, бытие-борчество, в этой борьбе мы должны, однако, видеть дар бытия, дарящего нам нашу судьбу как вечное поражение, несущее в самом себе спасение. Игры сознания, игры языка – военные игры. Как говорит Делез, игры эти в первую очередь, перформативны, т. е. состоят из приказов. Все наши прочие войны суть лишь отзвуки этой исходной войны самого бытия с нами.

Но в самой идее стратегии, в самом ее понятии есть нечто странное. В свое время, т. е. во времена классической философии, когда признавалось, что все люди имеют в равной мере доступ к единому разуму, была понятной также и идея диспута, или войны. Предполагалось, что побеждает тот, кто выставил лучший аргумент, кто более приблизился к самой истине, кто соприкоснулся с самим разумом. При этом, поскольку участники и свидетели спора в той же мере полагались причастными разуму, предполагалось, что наилучший аргумент и принимался ими как таковой, что и делало весь спор осмысленным предприятием.

В наше время представление о едином доступе к разуму рассматривается как "идеологическое". Сейчас полагают, что разные люди имеют разную "структуру сознания" в зависимости от того, в каком участке пространства-времени они пребывают. Но это означает, что то, что представляется наилучшим аргументом одному, для другого – пустой звук. Спор, диалог становятся невозможными. Нет более единого разума. Есть только другой, Другое, Другие. Поэтому, как кажется, спор сменяется стратегией, войной: если спор невозможен, то должна торжествовать грубая сила. В этом и обвиняют обычно Ницше: сделав перспективизм сознания тотальным, Ницше заменил дискуссию войной, разрушил наследие веков Просвещения и приуготовил победу тоталитарных режимов и всеобщей мобилизации.

Это, разумеется, отчасти верно. Но лишь только потому, что отбросив гипотезу о единстве разума как метафизическую, Ницше заменил ее гипотезой о единстве "воли к власти" как мировой силы, которой в равной мере причастно все живое. Поэтому война осталась возможной, хотя дискуссия стала невозможной. Если, однако, отбросить и гипотезу о едином дионисийском начале как метафизическую – на что мы имеем все права – то тогда и война оказывается невозможной. Если человек определяется тем местом, которое он занимает в мировом целом, то он не может действовать стратегически, т. к. всякая стратегия предполагает изменение пространственно-временного положения человека: наступление, отступление, передислокацию и т. д. Но это означает далее, что меняя свое местоположение в мире, человек меняет также и свое "сознание", а вместе с ним

и цели войны, и правила ее поведения, и т. д. В результате утрачивается критерий победы и поражения, а также различия между войной и миром. Отчасти мы наблюдаем эту ситуацию в современной политике. Ни одна война нашего времени не выигрывается, поскольку воюющие либо не сдвигаются с места, либо, сдвинувшись, так меняются, что полностью утрачивают связь с прошлым, и война теряет свою преемственность. Так Германия не может заключить с державами-победительницами мирный договор, поскольку полностью отрицает свою связь с проигравшим войну режимом и поэтому рассматривает свое поражение как победу. Все же прочие войны после второй мировой войны ведутся беспрерывно без всякого шанса на успех, поскольку критерии успеха отсутствуют.

У Делеза ницшеанское дионисийское как-то тоже обособляется и начинает вести свою собственную войну против человека. Но это какое-то обособление без места, и поэтому дионисийское Ницше из арийского начала превращается в вечного Жида, который строит бесконечные козни, не имея для себя места в мире. Война с бытием начинает представляться проблематичной. Здесь возникает общая проблема места и времени: или есть место и оно есть в мире, или есть какое-то место вне мира, но тогда что это за место? И каковы его координаты? И где есть место самого мира? То есть где место самого места, которое имеет место?

Современное мышление много говорит о том, что оно преодолело классическую философскую парадигму и теперь способно понять "радикально иное". Но предпосылкой этого нового мышления является некоторое вполне тривиальное для нашего научно мыслящего времени представление об ином месте в мире. Иное – это прежде всего то, что находится в ином месте. В пределе – в ином месте, нежели все места мира. В основу мышления кладется топография. Критика идеологии отрицает единство разума как идеологическую иллюзию, но она оставляет за собой претензию на некоторый топографический обзор всей местности, на которой располагаются несчетные "иные". И кроме того, она претендует также на обзор "места за пределами местности" или, по меньшей мере, на войну с ним. Именно такой обзор позволяет критике идеологии критиковать, но он же образует идеологическую основу критики.

Вне идеологической гипотезы невозможна не только критика, но и война.

Иначе говоря, сама топография должна быть признана идеологической иллюзией. То есть должно быть признано, что никакое место не имеет места, что нет мира, в котором иное отличалось бы от того же самого. Или иначе: если тождественное разрушается тотальной дифференцией, то и нетождественное следует за ним в неразличимость. Мы получаем, таким образом, хаос, безвидность. Для того, чтобы место получило место, чтобы иное стало иным, требуется вначале выделение места из хаоса и образование местности как совокупности мест. Только потом можно начать заниматься картографированием этой местности.

***

11.10.86

Критика идеологии говорит нам: очевидность, данная нашему сознанию, иллюзорна. Очевидность продуцируется в нашем сознании мирскими силами или, если угодно, внемирскими силами, природа которых остается от нас скрытой. Если мы и можем что-то знать о них, то во всяком случае не с очевидностью, а путем некоторого обзора, некоторого просмотра структур, в которые наше сознание вовлечено.

Но во всяком случае одно остается и для Просвещения, и для его критиков общим: утверждение, что сознание есть. Оно или видит вещи, каковы они есть, либо смотрит сны, навеянные ему внешними силами, но оно есть. Суть разногласий заключена в споре: "сознательно" ли сознание или оно движется бессознательным? Движется какими-то силами самого бытия? Или иначе говоря: материально оно или идеально (в конце концов смысл философии Хайдеггера сводится к положению, известному в Советском Союзе каждому школьнику: бытие определяет сознание, т. е. к "основному вопросу философии", который Хайдеггер, в свою очередь, решает "материалистически")? Или еще иначе: заключена ли истина сознания в самосознании или во внешнем сознании, в "Ином"?

Определенность этой дилеммы и монотонный характер – несмотря на всю их изощренность – приводимых аргументов вызывают в памяти уже знакомые эпизоды в истории мысли,

когда она также останавливалась перед предельной дилеммой. Выход всегда был только один: редукция, эпохе, воздержание от суждения. То есть воздержание от решения этой дилеммы, отказ рассматривать ее как дилемму, переориентация мышления на новую проблематику, которая впервые открывается тогда и только тогда, когда мышление обращается к тому, что лежит по ту сторону дилеммы и обусловливает ее.

Так платоновский Сократ переориентировал внимание с софистических споров на значение слов и смысл понятий, или "идеи", и тем основал философию как таковую.

Так Декарт отказался от схоластики в пользу логики.

Так Кант обратился от исследования внешней человеческому познанию природы к природе самого этого познания, предоставив "вещь в себе" ее собственной судьбе.

Так Гуссерль отказался решать вопрос о существовании или несуществовании мира (или "вещи в себе") и обратился к исследованиям феноменов вне зависимости от их "объективного" статуса.

И так теперь следует отказаться от ответа на вопрос о природе "я", т. е. от ответа на вопрос об отношении сознания к бессознательному, о детерминированности сознания "внутренним" или "внешним". Но еще прежде этого следует отказаться от ответа на вопрос о существовании сознания как такового: сознание должно разделить участь Бога и мира. Речь, разумеется, идет не об отрицании его существования, но именно о воздержании от ответа на данный вопрос. Только при радикальном проведении этого нового эпохе прежние эпохе вновь приобретают смысл. В противном случае всплывают все возможные, казавшиеся уже преодоленными, метафизические фикции: мир и Бог (понятый как "наивысшее сущее", т. е. философски, а не теологически и уж тем более не религиозно) появляются вновь как детерминанты сознания, т. е., так сказать, с заднего хода, в сфере бессознательного, в то время как философия уже один раз отвергла их рассмотрение в качестве объектов сознания. Иначе говоря, метафизика, отвергнутая как описание природы внешнего мира, всплыла как характеристика "внутреннего внешнего мира", т. е. бессознательного. Но о бессознательном можно говорить, в свою очередь, только постольку, поскольку мы продолжаем говорить о сознании. Отказ от вопроса о созна-

нии автоматически влечет за собой отказ от вопроса о бессознательном.

Только если и когда мы откажемся от вопроса о сознании, мы вправе впервые поставить вопрос о "смысле сознания", т. е. о том, "что имеется в виду", когда мы говорим о сознании.

Сознание есть само результат редукции или эпохе. Когда мы отказываемся от "предвзятых мнений", или от традиции, тогда мы начинаем "смотреть на вещи собственными глазами" и в этот момент приобретаем сознание в философски релевантном, а не только в эмпирическом или обиходном его значении. Сознание имеет, таким образом, свой источник в эпохе. Классическое Просвещение рассуждало "почти" так же. Оно полагало, что редукция, или эпохе, "освобождает" сознание. Но разница здесь велика: для Просвещения сознание есть некая метафизическая реальность, которая существует сама по себе помимо всего. Но если отказаться от этой метафизической гипотезы, то тогда и остается: сознание производится эпохе. Помимо эпохе сознание не существует. Очевидность, непосредственное усмотрение и т. д. не представляют собой, таким образом, "естественной" альтернативы традиционному знанию и не могут его вытеснить и заменить, как то полагало Просвещение. Сознание и сопровождающая его очевидность функционируют только в рамках определенного, исторически данного эпохе. Более того, Просвещение мистифицировало традицию. Оно представляло ее себе как какую-то устойчивую систему представлений, от которой следует освободиться. В такой ситуации, действительно, неясно: откуда взяться альтернативе, если не из "самой Природы", от "естественного света Разума". Но традиция всегда предстает нам не как логическая система представлений, а как неразрешимая дилемма, как бесконечное пространство взаимоисключающих позиций. В тот момент, когда мы осуществляем эпохе, мы получаем обзор, получаем возможность описать эти позиции не только логически, но и топографически, связав их с определенным пространством-временем, относительно которого мы, в свою очередь, получаем определенное место. Таким образом, эпохе порождает не только "сознание", но и "тело", также в философски релевантном, а не только обыденном смысле.

Поэтому историческое упорядочение в пространстве-времени начинается обычно вслед за эпохе, в последующую за ним эпоху. Типичные примеры: Гегель и Хайдеггер. Гегель упорядочивает в пространстве истории то, что открыло его сознанию эпохе, осуществленное Кантом, а затем представляет кантовскую философию как последний этап исторического развития, как его продукт – последний этап есть сама по себе философия Гегеля. Тоже и Хайдеггер: очевидность, открытая ему Гуссерлем, интерпретируется им как послание скрытого и скрывающегося бытия. История выстраивается Хайдеггером не по восходящей, как у Гегеля, а по нисходящей. Эпохи, являющиеся результатами эпохе, объявляются эпохами прогрессирующего забвения бытия. Но хайдеггеровское бытие само вторично, оно само есть результат забвения исходного акта эпохе. Поэтому "бытие" Хайдеггера, так же как и "абсолютный дух" Гегеля, имеет в высшей степени неопределенный онтологический статус. Они располагаются где-то между Богом теологии и понятием философии, не удовлетворяя ни философии, ни теологии. Философская редукция впервые открывает дорогу аутентичной теологии.

Здесь уместен вопрос: как возможна редукция, если "нет" сознания? К "чему" тогда происходит редукция?

Но точка зрения, с которой открывается поле сознаваемого сознанием, располагается в ситуации эпохе за пределами редуцируемых дилемм, а не "внутри" них. В этом источник известных суждений мистиков о том, что самое близкое есть в то же время самое дальнее. Или опыта художественного авангарда, который в поисках "непосредственного", "редуцированного" или "свободного от условностей" обращался к наиболее удаленной, необычной точке зрения, применял технику "остра́нения". Достаточно только отказаться считать такую точку зрения "со стороны" в каком-то смысле слова "естественной" или "внутренне необходимой", как то полагал и мистицизм старых времен, и авангард Нового времени, как точка эта теряет свой привилегированный характер, который мы ассоциируем с "сознанием". Речь идет лишь о возможности для индивидуума выйти за пределы любого социума, реализовать возможности, которые не реализуются в его непосредственном окружении. Классическая философия стремилась спасти достоинство и уникаль-

ное значение индивидуума тем, что она постулировала какое-то фундаментальное и нередуцируемое своеобразие его "сознания", не могущее быть растворенным в "коллективном". Эта классическая стратегия явно потерпела поражение в борьбе с современной критикой идеологии, поскольку она не смогла показать, в чем это своеобразие состоит. Скорее, она оказалась вынуждена отстаивать внутреннее сходство индивидуумов, ибо в противном случае оказывалось, что индивидуум определен своим местом в мире или в коллективе, как именно этим уникальным местом. Поэтому не следует утверждать, что личность уникальна, а затем отступать до ее полного исчезновения в мистическом, апофатическом "ничто", как то делает идеология классического авангарда. Скорее, следует представлять себе личность как вмещающую огромное поле социальных возможностей, относительно которого каждый конкретный наличный социум оказывается слишком узким, частным. Именно благодаря этому превалированию "личной" социальности над конкретным социумом личность и оказывается в состоянии переиграть свое непосредственное социальное окружение.

Когда Кант редуцировал споры о природе "объективного" мира, он конституировал таким образом сознание, которому открылись "категории". Когда Гуссерль редуцировал вопрос о внешнем мире, его сознание стало сознанием "феноменов". Какое сознание порождается редукцией сознания? Сознанием чего становится сознание, когда оно редуцирует само себя?

Очевидным образом, оно становится сознанием самой редукции, самого эпохе. Редукция сознания делает предметом мышления – ибо в этом случае лучше говорить о мышлении, нежели о сознании – саму себя, саму свою структуру как таковую. Редуцируя сознание, мы утрачиваем право говорить о любом наличном знании, мнении, теории, искусстве, морали и т.д., что они являются результатами или продуктами какого-то сознания или, что по существу то же самое, какого-то бессознательного, будь то социальные отношения, эрос, язык или бытие как таковое. Все эти феномены становятся в этом случае продуктами самой по себе редукции, ибо они явились в свое время и в своем месте или, точнее, конституировали свои время и место как акты эпохе. Гуссерль, которому мы обязаны прояснением акта эпохе, остановился на полдороге и, редуцировав

"внешнее", т. е. мир, не редуцировал "внутреннее", т. е. сознание. В результате он сформулировал программу "фундирования" всей системы знания в каком-то чистом интуитивном непосредственном усмотрении феномена. Но такое фундирование требовало вначале устранения – хотя бы методологического – всех наук и затем уже их реконструкции на твердом фундаменте.

В ситуации редукции сознания такая операция уже не предстравляется более возможной. Редукция не может породить замену существующему знанию, ибо она не сообщает тому, кто ее производит, никакого превосходства над другими, которые проводили ее не в меньшей степени. Редукция, эпохе ничего не заменяют из традиции, хотя они и могут открыть новое сознание, т. е. новую сферу опыта и рассмотрения. После эпохе относительно самого сознания такой сферой опыта становятся механизмы самой редукции, самого эпохе. И эти механизмы не различаются более на "внешние" и "внутренние". Мы в той же степени можем судить о механизмах редукции по опыту других, как и по собственному опыту. Мы теряем привилегированный доступ, который нам гарантировало "сознание", но в то же время перестаем быть зажаты, ограничены им.

Редукция сознания выводит из тупика плюрализма, в котором застряла современная мысль. Из-за того, что в наше время отрицается, что в основе нашего сознания лежит какая-то универсальная схема, к которой мы все в равной степени имеем доступ, мы потеряли возможность критики, спора и борьбы. Мы либо упорствуем в своих частных мнениях, либо – и одновременно – предоставляем бюрократии, претендующей на нейтральный обзор, господствовать над нами, как над чем-то частным. Но если само сознание есть результат редукции, то это означает, что редукция сознания открывает возможность критиковать другого и быть критикуемым им и без того, чтобы для этого требовались какие-то разделяемые нами обоими "общие предпосылки", или "единые принципы разума", или "прагматические условия всякого дискурса" и т. д. Дело в том, что механизм редукции есть именно механизм работы с предпосылками. Поэтому я могу критиковать другого за то, как он работает с прдпосылками, исходя из того, насколько он радикален или недостаточно радикален в обращении с ними. Я могу сво-

бодно варьировать эти предпосылки, раскрывая или закрывая себе глаза, формируя в себе то или иное "сознание". Не "бытие" открывает моему взгляду мир, а эпохе, которое я осуществляю без того, чтобы я был в состоянии сказать, кто есть "я", которое является субъектом этого эпохе, какой силой я его осуществляю, где источник самого этого эпохе и откуда у меня знание о нем и т. д. Все эти вопросы в данном случае не релевантны, ибо это "теоретические" вопросы, они относятся к сфере того, что наступает "потом", так что и ответ на них предполагает какое-то теоретизирование, которое осуществляется сознанием, которое вначале уже конституировалось эпохе. На уровне же обсуждаемой редукции нет еще ни "я", ни "другого" и мышление движется свободно, не стесняемое перегородками индивидуальных сознаний. Тем самым восстанавливается единство по ту сторону классической просвещенческой проблематики универсального разума и поэтому неразложимое также и критическими теориями, против универсальности разума выступающими.

Сами эти теории оказываются продуктами редукции. Продуцирование и есть редуцирование. Ре-дукция сознания открывает само сознание как про-дукцию ре-дукции и всякую творческую деятельность как ре-про-дукцию. Традиционная мистика творчества теряет свой темный пафос, не теряя в своем значении, ибо она не может уже ссылаться на прихоти сознания или бессознательного, но оказывается манифестацией мышления. Индивидуальный "дуктус" оказывается уже невозможно оправдать поверхностной и иррациональной ссылкой на нередуцируемое сознание. Сознание, действительно, не редуцируется ни к чему, что не есть оно само, но оно редуцируется к самой редукции, которая ее продуцирует.

***

12.10.86

Только редукция сознания обеспечивает подлинную редукцию "мира". "Мир" коррелятивен сознанию. У Гуссерля сознание конституирует все, что в мире. Мир выступает как горизонт этого конституирования: все, что мы конституируем, взаимосвязано и поэтому принадлежит единому миру. Мир, как горизонт, бесконечно удаляется, но всегда в то же время очер-

чивает круг видимого, доступного. Можно перевернуть это отношение, иначе прочесть этот пейзаж и сказать, что горизонт впервые открывает мир, посылает мир, очерчивает круг доступного и его восприятия. Это делает Хайдеггер: граница обозримого становится для него источником "обозримости".

Таким образом, "внешнее", мир как источник знания, мир как "вещь в себе", посылающая образы сознанию, но им не познаваемая, снова приходит в философию через заднюю дверь, т. е. в форме "внутренне внешнего". Мы отказываемся решать относительно вещи-в-себе, мы принимаем решение говорить только об очевидном, но наше "очевидное" диктуется нам "изнутри" самим бытием: вместо бытия как предмета созерцания – бытие как бессознательное, в которое надо изнутри вслушиваться. Но и в этом случае подлинное мышление продолжает пониматься как соответствие этому "внутренне внешнему" бытию.

В результате философия вновь ставится в зависимость от знания и пророчества и утрачивает свое право первородства. Все, что философия считала давно преодоленным, снова просачивается через заднюю дверь. Мы больше не "метафизичны", мы не верим в то, что познаем научными методами наблюдения и анализа вещи такими, каковы они есть, т. е. не признаем, что есть нечто просто "внешнее". Но вся изгнанная нами метафизика возвращается через заднюю дверь нашего сознания в качестве "структур бессознательного", которые немедленно обнаруживают свое сходство с тем, что еще недавно считалось окончательно преодоленным.

Фуко полагал, что растворил субъекта в "парадигмах" познания, в языковых структурах и конфигурациях исторических сил. Фуко провозгласил, что "человек умер", что "человек исчез, как релевантный объект философского познания", перестал быть философски интересен. Это известие о смерти человека, смерти субъекта вызвало большой шум и множество протестов. Но известие было преждевременным.

Субъект не умер, человек не умер: он как раз остался жив и в качестве живого подчинился силам живой жизни, исторической деятельности, словоговорения и т. д. За человеком открылись правящие им силы: не новое открытие – по меньшей мере, со времен Маркса, Фрейда и Ницше – но обставленное с

большим шумом и утвержденное более последовательно. Смерть человека неотделима от смерти мира. Если сознание редуцировано, то тогда и мир распадается, рассеивается. Мир всегда рассматривался как нечто контингентное, тварное. Новая философия в стиле французского постструктурализма начала вслед за Ницше и Хайдеггером мистифицировать мир, представлять его чем-то загадочным, каким-то бытием за пределами всего познаваемого. Однако окончательно контингентности мира преодолеть не удалось, ибо окончательный отказ от контингентности мира означал бы окончательное приравнивание хайдеггеровского "бытия" к Богу Откровения, на что современная философия заведомо пойти не может.

Мир коррелятивен сознанию. Это означает, что каждое сознание имеет свой мир. Если отказаться теперь от метафизической гипотезы об едином сознании, о "трансцендентальном я", которое конституирует мир, которого продолжает еще придерживаться Гуссерль, то мир распадается на множество миров. Связи между этими многими мирами оказываются для сознания недоступны: они лежат за пределами горизонта индивидуального – или группового – сознания. Это и есть мир современного плюрализма, мир "другого", которого нельзя ассимилировать, включить в свой горизонт. Единство всех этих миров, их общий сверх-мир обеспечивается поэтому бессознательно, помимо сознания, силами, неизвестными сознанию, т. е. подсознанием. Мысль о подсознательном коррелятивна плюрализму сознаний. Подсознание соответствует миру миров, скрытым силам производства, желания, языка или просто "бытия". "Человек умер" означает: человек подчинен этим скрытым от него силам.

Но если сознание редуцируется, то мы не вправе более говорить о множестве сознаний и миров, за которыми скрывается сверх-мир под-сознательного. Различие между своим и чужим исчезает в том смысле, что оно становится философски иррелевантным. Нет идентичности, но нет и дифференции, а есть индифферентность.

В повседневности различие между своим и чужим, разумеется, сохраняется. Но в философском и научном дискурсе оно стирается. В этом нет ничего принципиально нового. Когда мы доказываем философскую или математическую теорему или

высказываем суждение вкуса или переживаем религиозный экстаз, то не думаем о том, "кто" является автором нашего мышления в этот момент. Все эти акты нашего мышления предполагают универсальность. Наше "я" отступает в этот момент, стирается. Именно вследствие этого наши высказывания приобретают всеобщее значение. То же самое относится, разумеется, и к тем, кто настаивает на примате бессознательного: их высказывания не в меньшей степени претендуют на всеобщность, на внесубъективное значение, которое, разумеется, не может быть обосновано тем, что именно через них говорит само бессознательное: такое утверждение было бы слишком догматичным, хотя оно фактически весьма распространено.

Можно утверждать, разумеется, что исчезание "я" является лишь иллюзией, что оно, в сущности, не выводит за пределы индивидуального. И такой довод был бы неоспорим, если бы речь шла только об индивидуальном переживании такого исчезания. На деле же имеется и постоянно применяется, хотя и без должного философского осознания, вполне объективный критерий: в какой мере данное высказывание свободно от определенных предпосылок, в какой мере оно "оригинально", т. е. в какой мере оно эффективно осуществляет редукцию. На основании этого объективного критерия можно спорить, плюрализм здесь исчезает. "Индивидуальное" суждение перестает представляться выражением определенной структуры сознания, или откровением лежащего под этой структурой бессознательного. Речь идет о контролируемом акте репродукции, акте эпохе, о вопросе, от каких предпосылок мышление действительно отказалось и какие сохранило.

Хороший пример тут — математика. Философия всегда обращается к математике, когда хочет говорить о сознании. Очевидность математического доказательства, не зависящая ни от каких внешних факторов, всегда была коронным доказательством в пользу автономии сознания: достаточно вспомнить тех же Платона, Канта, Декарта, Гуссерля.

Математическое исчисление есть модель сознания: сознание воспринимает определенные "факты", "события", "термы" математического исчисления и затем работает с ними, с очевидностью устанавливая и применяя определенные правила. На этом пути совершаются открытия, но открытия такого рода, кото-

рые не предполагают ничего иного, как только обзора сознанием всего поля своих собственных возможностей, всего поля возможных очевидностей в горизонте определенного исчисления, которое является его зримым двойником, его отражением в зеркале математических закономерностей.

Так вот постепенно стало ясно, что логико-математических исчислений может быть очень много, в зависимости от того, какие исходные гипотезы принимаются или отбрасываются. Может быть много геометрий, много алгебр, логик, топологий и т. д. Какая из них истинная?

На этот вопрос нельзя ответить, ссылаясь на очевидность, ибо очевидность применима и действительна – при всех частных философских расхождениях относительно ее природы – только внутри отдельного исчисления. На этот вопрос нельзя ответить также и с помощью построения метаязыков, ибо метаязыки – те же языки, т. е. в результате их создания получаются какие-то новые математические исчисления со своими собственными закономерностями – не хуже и не лучше прочих. В последнее время возникли "постпоопперовские теории науки", в которых утверждается, что дело во все тех же парадигмах и в их исторической жизни, не имеющей ничего общего с логикой, которая в принципе бессильна, когда ей надо выбрать между альтернативными логическими системами. Так, Файерабенд стремится доказать, что выбор между такими альтернативными системами основывается на политическом интересе или эстетическом вкусе. Это объяснение, в последнее время ставшее популярным, игнорирует, однако, простейшие факты. Файерабенд вправе утверждать, что выбор той или иной логико-математической модели для описания "реального мира" может диктоваться "посторонними соображениями", хотя и это утверждение спорно. Однако таким образом во всяком случае не объясняется, откуда вообще взялись эти различные описания, между которыми потом открывается возможность выбирать. И кроме того, сами по себе математические исчисления создаются и исследуются вне прямой связи с вопросом об их дальнейшем применении с целью описания чего-то "реального". Всякий, кто имеет опыт работы в области математики, знает, что математики просто варьируют различные гипотезы, стремясь найти интересные варианты путем отказа от каких-то традици-

онных предпосылок или путем добавления новых предпосылок. Но это и означает, что математики варьируют сознание, модифицируют сознание посредством перехода от одного исчисления к другому, и в этом и заключен источник "объективности" их результатов.

Действительно, как уже говорилось, в философски релевантном смысле, сознание представляет собой математическое исчисление, в котором термы (факты, события, предметы и т. д.) увязываются системой отношений и все вместе как-то контролируется с точки зрения связности, непротиворечивости и т. д. Это представление о сознании особенно укрепилось в позитивистской и структуралистской философиях. То, что мы называем современными гуманитарными науками, стало возможно только вследствие принятия такой модели сознания за исходную. Такую же модель имеют в виду, по существу, и Гуссерль, и Хайдеггер, и Витгенштейн, хотя они и делают большой упор на "повседневность", но и повседневность понимается ими, в сущности, либо как своего рода система логико-математических зависимостей, либо как "подсознательное". Современный плюрализм и теория подсознательного возникают тогда, когда предполагается, что существует типология сознаний, т. е. что разные сознания работают как различные логико-математические исчисления. В этом случае, "бытие", или сверх-мир, оказывается своего рода "тотализирующим экстерриториальным", т. е. плюрализм оборачивается тоталитаризмом.

Мышление в этой перспективе либо становится одной из частных функций сознания, т. е. функцией увязывания различных термов в отношения, либо ответом на немой зов "бытия", как у Хайдеггера. Между тем практика самой математики показывает, что деятельность мышления простирается за пределы сознания, поскольку в его компетенцию входит также модификация исходных положений и правил, лежащих в основе каждого конкретного сознания как определенной логико-математической системы. Такая деятельность называется обычно творческой, продуцирующей — почему и эта выходящая за пределы сознания практика мышления может быть названа творческой, а именно, редуцирующе-продуцирующей, или ре-продуцирующей, т. е. снимающей всякое романтическое представление о творчестве как о непосредственном действии скрытой,

бессознательной, природной или "бытийной" мощи.

Мы представляем себе мир и сознания в нем наподобие огромной библиотеки или огромного музея, в котором рядом и не зная друг о друге помещены на хранение различные, не знающие друг о друге, сознания. Как будто сам музей породил свои экспонаты, или сама библиотека – находящиеся в ней книги (как в "Вавилонской библиотеке" Борхеса). Но этот порядок музейного или библиотечного хранения контингентен и отражает действительно какие-то реальные процессы отбора, уничтожения и сохранения, диктуемые бесчисленными внешними и контингентными причинами. В то же время все хранимые экспонаты представляют собой фрагменты некоторого общего порядка мышления, который, однако, сам не может быть представлен в качестве какой-то единой логической системы, т. е. не может быть дан отдельному сознанию, но представляет собой чистую практику мышления, продуцирующую посредством редукции. Редуцируя сознание и подсознание как источник творчества, мы получаем сам этот процесс редуцирования как предмет философского рассмотрения, хотя и не можем теоретически дистанцироваться от него, а лишь войти в него и таким образом приобрести практическое знание о нем. Разумеется, мы можем поставить и вопрос о сознании, лежащем в основе такого процесса, т. е. логике транс-логического, но такая постановка уводит нас от философии к теологии, ибо сознание, которому транслогическая практика редуцирующего продуцирования может быть дана как логическое исчисление, есть божественное сознание.

***

25.10.86

Редукция, или эпохе, есть разновидность аскезы: философ воздерживается от мнения, как воздерживаются от еды, секса и т. д. Традиция Просвещения, как традиция редукции, есть часть традиции аскезы. Редукция, или аскеза, порождает сознание: воздерживаясь от "потребительского отношения" к миру вещей и идей, человек начинает их "видеть", они становятся для него "объектом", а он сам – "субъектом".

Современный критицизм начинается тогда, когда в аскезе начинают видеть "сублимацию". Характерная фигура современ-

ного мышления: сознание есть результат сдерживания, обуздания жизни, сознание есть поэтому болезнь, сознание должно исчезнуть в потоке самой жизни, "рассосаться" во множество желаний, и тогда сознание преодолеет свою отчужденность, человек выйдет из тюрьмы своего индивидуального сознания на простор самой жизни. Сознание здесь только индивидуально, сверх-индивидуально может быть исключительно бессознательное: стать универсальным означает утратить сознание.

В то же время сам феномен жизни не дан и не может быть дан нам иначе, как только в аскезе. Переживать саму жизнь, переживать само бытие, экстаз бытия может только тот, кто отрешился от всего внешнего, опосредованного сознанием, и сосредоточился на внутреннем. "Жизнь" не есть что-то изначально нам данное, жизнь есть феномен, который открывается нам, когда мы совершаем достаточно радикальный акт редукции – воздерживаемся от самого сознания и от предлагаемого им нашему зрению многообразия вещей. Итак, жизнь порождается в нас тем же актом аскезы, редукции, эпохе, что и сознание. Жизнь означает наше место в космосе, нашу внутреннюю связь с бытием. Мы получаем это место не иначе, как в том же акте аскезы, который делает нас наделенными сознанием.

Современный человек живет в иллюзии, внушенной ему "научным мировоззрением" и заключающейся в том, что каждый изначально имеет свое место в жизни, свое место в космосе, в социуме, в экономике вещей и чувств. Отсюда возникает проект: найти это место, "стать самим собой", аутентичным, неповторимым, "оригинальным", спонтанным. Вся эпоха художественного модерна прошла под знаком поиска самого себя, своего изначального, ни к чему не сводимого жеста, своего ни к чему не сводимого образа. Теперь все музеи забиты тотемами исчезнувших племен – художественных направлений модерна: племя квадрата, племя виолончели, скрипки, племя цветового пятна и т. д.

Предпосылкой и методом этого поиска себя всегда было: отрешиться от всего "другого", "неаутентичного", отбросить условности и т. п., то есть все та же редукция, та же аскеза. Так, Бекетт сводит до минимума ощущение и выражение, Малевич – изображение, Дюшан – художественное, Борхес – природное и т. д. В результате должна была появиться "са-

мость". Она не появилась: остались маски, которые может надеть любой. Теперь, в эпоху постмодернизма, думают, что совершили последнюю аскезу, начав по очереди надевать все эти маски в убеждении, что оригинального, подлинного нет, т. е. само оригинальное подверглось редукции. Однако этого недостаточно – в результате возникает иллюзия, что место "самости" найдено и это место – пустота, могущая носить любую маску.

Проблема не в том, чтобы понять: поиск аутентичного был иллюзией, спонтанного и природного нет, мы живем в мире копий, для которых нет оригиналов, и слов, которые никогда не были произнесены впервые. Такое понимание имеет немаловажный недостаток: оно само полагает себя оригинальным и аутентичным, т. е. истинным. Проблема состоит в том, чтобы осознать механизм продуцирования аутентичного и "спонтанного", в том числе и аутентичного как "ничто". Таким механизмом и является аскеза. Аскеза не открывает нам наше место в мире – она впервые создает, порождает его. В акте эпохе мы обретаем не только сознание, но и его место в жизни, в космосе: мы как "я" есть именно то, что имеет такое сознание, в отличие от другого, мною отвергнутого, редуцированного, которое, однако, не исчезает от акта редукции, а лишь отдаляется от меня во времени и пространстве (как прошлое, т. е. имевшее место до акта редукции, и как "постороннее", не мое, находящееся в стороне, на расстоянии от меня) – таким образом формируются впервые время и пространство, не имеющие ничего общего со временем и пространством "науки", но лежащие в их основании. Не жизнь подавлена сознанием в результате извне навязанной аскезы, враждебной жизни. И не жизнь надо снова открыть средствами той же аскезы, теперь направленной против сознания (кол колом вышибают), а аскеза продуцирует одновременно и сознание, и жизнь.

Единство жизни при плюрализме сознаний – такова инстинктивная вера нашего времени, которая приводит к господству над человеком тех институтов и сил, которые представляют себя как манифестации самой жизни. Эта вера – источник тоталитаризма Нового времени. Но единство мира и жизни является иллюзией, мир коррелятивен сознанию, каждое сознание имеет свой мир и само определяет свое место в нем. То, что превосхо-

дит и сознание, и мир, есть принцип аскезы, принцип образования нового сознания и нового мира, принцип эзотерический и менее всего являющийся какой-либо простой данностью, которую надо найти, обнаружить или выявить. Не всякий имеет сознание и не всякий имеет место в мире. Думать противоположное означает находиться в плену у демократизма и натурализма нашего времени.

Согласно учениям Каббалы, мир был создан аскезой, которой подверг себя сам Бог, освободив этим актом аскезы (которая носит имя "тиккун") место для мира. Таким образом, трансцендентность мира Богу и Бога миру есть результат Божественной аскезы, которая сама по себе лежит по ту сторону сознания (как Божественного, так и человеческого) и по ту сторону мира (так же как Божественного, так и человеческого). Аскеза создает дистанцию между Богом и миром, которая является прообразом всякой другой дистанции как во времени, так и в пространстве. Дистанция эта не является, однако, сама по себе внутримирской, но служит лишь предпосылкой возможности внутримирского дистанцирования. Это та дистанция, которую Хайдеггер определяет как онтологическую дифференцию и помещает в само бытие, забывая, что она явилась как акт эпохе. Дистанция между Божественным и человеческим сознанием преодолевается на уровне аскезы, которая одинаково доступна им обоим и в которой впервые возникает различие между ними.

Кенозис Христа есть демонстрация этой возможности соединения Божественного и человеческого. Здесь Бог вторично совершает акт аскезы, редукции, эпохе и открывает человеку возможность единства за пределами как сознания, так и мира. Бог отрицается в мире, и мир отрицается в Боге – таким образом обнаруживается пространство, лежащее за дифференцией, в которой дифференция впервые может конституироваться. Сознание каждого замкнуто, оно не может непосредственно перейти в Божественной сознание, как этому учит восточная мистика, и оно не может непосредственно раствориться в мире, как этому учит европейское Новое время. Но это не означает, что оно непреодолимо замкнуто в себе и поэтому может неограниченно манипулироваться институтами, выражающими собой принцип над-индивидуального: государством,

средствами массовой информации, университетами и научными учреждениями, политическими партиями и т. д. Сознание может выйти за свои пределы в тот момент, когда оно осознает себя порожденным аскезой и узнает тот же порождающий принцип в других. Таким образом, сознание снимает как себя, так и мир и обретает возможность свободно двигаться по всему полю возможностей, открываемых ему принципом редукции. В конце концов как раз в наше время просто смешно говорить о господстве мира над человеком, когда человек оказывается в состоянии уничтожить мир одним нажатием кнопки. Многие оплакивают эту потерю мира и стараются компенсировать ее искусственными средствами борьбы за мир, но следует, скорее, радоваться этому освобождению от порабощения миру, которое лежало столь тяжелым грузом на всем мышлении Нового времени.

***

21.10.86

Редукция в контексте Просвещения функционировала как отказ от предрассудков, от условностей, как выявление того, что природно, присуще от рождения. При этом "природное", которое как таковое провозглашалось Просвещением как норма, во всяком случае в одном отношении было действительно оригинальным: оно действительно ни на что не походило. Странное самоослепление: Просвещение под лозунгом природного создало самую своеобразную и противостоящую природе цивилизацию в мировой истории.

Природа воодушевляла, хотя и на разный манер, и Просвещение, и романтиков. В обоих случаях звучали призывы отдаться внутреннему, природному: в первом случае – голосу разума, и во втором случае – поэтического вдохновения. Аскеза, редукция традиции, воздержание от метафизического потребления, метафизического перепроизводства прежних веков должны были открыть естественное. Но открыли экстраординарное, необычное. Аскеза обращает не к себе, а к тому, что удалено, странно, необычно, присутствует на окраинах воспоминания и воображения. Аскеза отстраняет и остраняет. Она разрывает привычные связи и заставляет себя чувствовать чужим в собственном доме. Эту чужесть хорошо чувствовали романти-

ки, и от этого пошел миф о демоничности искусства. Природа стала восприниматься как созидающий дух отрицания – представление, систематизированное в диалектике Гегеля с ее отрицанием отрицания. Вера в демоническое искусства возникает тогда, когда художник, создавая искусственное, полагает, что следует естественному, непосредственному вдохновению. Тогда это вдохновение неизбежно должно приписываться Дьяволу, поскольку оно производит нечто противное обычаю и природе. Если творец всего сущего, которое воспринимается как замкнутая система, – Бог, то внешнее этой системе новое может быть только от Дьявола.

Но аскеза обеспечивает выход за структуру мира и сознания. Она выводит по ту сторону Добра и Зла. Речь идет не о демоническом принципе, не об "альтернативном сознании", а о выходе за пределы всякого сознания. Аскеза не приводит к вдохновению, она порождает вдохновение.

Традиционная аскеза связана со странной позой, которую принимает тело аскета. Индийский йог годами живет в очень странном положении тела, необычно жили и раннехристианские святые. Моя поза сейчас, в которой я пишу мой текст, тоже необычна, как необычно и все мое, с этим процессом писания текста связанное времяпрепровождение. Я сижу в очень неудобной позе, согнувшись над пишущей машинкой. Голова болит. Живот тоже болит. Свет неудобный – глаза болят. Ногам тесно. Спина напряжена и постепенно тоже начинает болеть. Весь этот процесс писания тяготит меня. Я чувствую себя пауком, ткущим в углу никому не нужную паутину, и одновременно мухой, оставляющей следы на бумаге, пока она не попадет к пауку в паутину: мой текст съедает меня, своего автора, и сам себя, превращаясь в набор ни ему, ни мне непонятных черточек и точек. О каком еще вдохновении здесь может идти речь? Все, что мне хочется – это прочь отсюда, на свежий воздух, подышать, погулять, зайти в кафе, уехать куда глаза глядят. Налицо обычный комплекс Фауста, описанный тысячу раз. Почему же Гете – а вместе с ним и я – продолжаем быть прикованными к этой странной позе?

Причина та же, что и у индийских факиров: эта странная и неудобная поза привлекает именно своей странностью и своим неудобством. Она отрешает от мира, заставляет возвыситься

над ним и позволяет презирать его. В своей комнате и за своим столом я сижу в мучительной позе столпника и чувствую свое внутреннее родство с ним. Мир постепенно все более утрачивает для меня смысл. Мой текст теряет цель. Я пишу ни для кого: ни для читателя, ни для себя, ибо я постепенно распадаюсь, умираю, исчезаю по мере того, как растет число этих странных оставляемых мною следов. Каждый пробиваемый мною на машинке знак приближает меня к смерти. Я никогда не забываю об этом. Я датирую свои тексты, потому что знаю, что делаю в этот момент еще один шаг к своему окончательному исчезновению. Недатированный текст живет иллюзией вечности, вневременности. Датированный текст отмечает постепенное переползание автора на белую страницу – несомненно, наиболее совершенный символ смерти изо всех, которыми мы располагаем.

Позе, в которой находится мое тело, несомненно соответствует поза, в которой находится мое сознание. Менее всего я пишу то, что "на самом деле думаю". Скорее, я думаю о том, что пишу. Кроме как процессом писания мои мысли ничем не заняты, и им так же неловко от этого, как и моему телу от его неловкой позы. Мои мысли и чувства скованы, им больно. Постепенно они окончательно тупеют. Ничего не остается, кроме стука машинки и бессмысленных движений рук, скачущих в каком-то нервном тике. Когда я пишу, то исчезаю. В том, что было моим сознанием, вспыхивают и гаснут какие-то контакты между когда-то увиденным, услышанным, случайным, посторонним. Я фиксирую некоторые из этих контактов – другие исчезают, так и не попав на бумагу. Я пишу и знаю, что до меня, одновременно со мной и после меня процесс писания продолжается и будет продолжаться. Я вхожу в этот поток не потому, что я хочу высказать себя, а потому, что я хочу избавиться от себя. Ибо если я хочу совершить редукцию, если я хочу аскезы, то прежде всего я должен освободиться от себя, от предрассудка, что я есть "я" – со всем бес- или под-сознательным, что может еще за мной стоять.

Вот говорят: права человека. Но какие могут быть права у человека, если человека нет? Есть только права аскезы, но современный мир отрицает эти права. Все говорят о том, что нужно "удовлетворить постоянно возрастающие потребности человека", что надо быть гуманистами и служить человеку.

Но кто может найти человека в себе или в другом? Человек есть артефакт. Он создается из каких-то странных поз и каких-то странных и почти случайных порывов. Человек есть продукт аскезы, а вовсе не нежной страсти. Как продукт комбинирования хромосом человек есть лишь предмет изучения и не может иметь прав. Права даются за аскезу, за особый, автономный взгляд на мир, открывающийся сознанию в аскезе. Впрочем, если угодно, и страсть рождается из аскезы, а не наоборот, как учат теории сублимации. Механизм, соединяющий половую страсть и комбинирование хромосом, аскетичен, и отказ от аскезы означает утрату координации между наслаждением и деторождением (т. е. творчеством, продуцированием, которое фрейдизм хочет объяснить из каких-то параллелограмм либидинозных сил).

* * *

28.10.86

И снова все тот же вопрос: какой силой совершается аскеза?

Это вопрос, о который спотыкается вся современная критика. Если сознание, культура, искусство и т. д. возникают в результате сублимации природных сил, когда эти силы наталкиваются на сопротивление, то откуда берется это сопротивление? Что за сила стоит за этим сопротивлением, которое надо преодолеть, чтобы вернуться в природное состояние, в утопию, в рай?

Силой этой не может быть просто "цензура сознания", как у Фрейда, ибо само сознание признается продуктом сублимации. Ницше объясняет этот эффект остановки жизненной силы результатом борьбы сил: проигравший обращается к аскезе. Но сам Ницше оказывается вынужден признать, что в результате побеждает именно слабейший, аскетичный – грубая сила победителя гибнет. Это означает, однако, в свою очередь, что в аскезе сила возрастает. Таким образом, аскеза продуцирует жизненную мощь, увеличивает ее. Ницше вправе осуждать такую возросшую в аскезе силу как "низменную", "рабскую", но не может отказать ей в превосходстве. Нельзя ли тогда предположить, что с самого начала большую силу имеет аскеза? Ницше сам отчасти на это указывает, когда воспроизводит привычные максимы относительно того, что "кто не умеет повиноваться, не умеет и повелевать" и т. д.

”Сила” предполагает борьбу, стратегию, место в мире, субъекта борьбы. Но субъект не находится в мире сам по себе, ”от природы”. От природы ”я” суть неопределенное собрание навыков, мнений, приемов действия и мышления, относительно которых я не могу сказать, что они ”мои”. Только в аскезе я ухожу от всего этого привычного ассортимента в область необычного, ”оригинального”, которое я вправе объявить своим собственным. Объявление это, однако, всегда релятивно, поскольку в основе его лежит присвоение в качестве ”моего” того, что дальше всего от меня и от окружающего меня мира. ”Мое” есть всегда еще более чужое, нежели окружающее меня чужое. Путь к самопознанию есть движение от чужого к еще более чужому. Именно поэтому аскеза не может вести к характерному для эпохи модернизма провозглашению ее плодов в качестве последних истин. Истины аскезы всегда поддаются критике, поскольку может быть подвергнута критике сама аскеза. Окончательное откровение всегда оказывается преждевременным.

Здесь уместно вспомнить японскую психотехнику каратэ. Тот, кто хочет применить силу, сначала собирает ее. Аскеза предшествует жизненной мощи, впервые порождает и собирает ее носителя. Аскеза не есть результат поражения, а первоначальный отказ от ближнего чужого во имя дальнего чужого, в котором и формируется ”я”, которое, как сказано, всегда остается относительным и проблематичным. Аскеза же принципиально имперсональна. Она есть самое дальнее из всего самого чужого и поэтому в ней и формируется самость. В своей недавней книге о Фуко поклонник Ницше Делез вынужден признать, что за всеми земными силами, о которых говорил Ницше и прежде он сам, должны стоять какие-то внеземные, изначальные силы, провоцирующие внутриземную борьбу, должна стоять какая-то стратегия по ту сторону любого локализируемого бытия. Но эти внемирские силы могут мыслиться только в акте радикального эпохе, в акте мысленного устранения всех мирских сил. Этому чисто мыслительному акту соответствует порождающий акт аскезы: тот, кто мыслит, редуцируя все земные силы, порождает силы внеземные. Мыслительная мощь цивилизации неразрывно связана с ее военной мощью: за мыс-

лительным устранением мира должно следовать — хотя бы в возможности — его фактическое устранение, и наоборот. Делез вполне прав в своем анализе. Он неправ только в том, что, породив внемирские силы, о которых он говорит, он в то же время объявляет эти порожденные им силы за источник всего сущего (в том числе, и собственного мышления). Ход всей современной мысли состоит в приписывании ее результатам такой реальности, что они начинают выступать как источник самой этой мысли, погружая ее в порочный круг. Язык, либидо, Дух, космические силы, бытие, Природа — все это реальности, порожденные аскезой, повторяющей самое себя, продукты репродуцирующего продуцирования. Все вновь и вновь мышление Нового времени уступает соблазну гипостазирования, помещая на место "мертвого Бога-Творца" все новых идолов. Все создаваемые мыслью Нового времени идолы наделены, разумеется, реальностью, но их реальность относительна и производна от глубины аскезы, которой они были порождены. Ни разум Просвещения, ни все его более поздние романтические заменители не обладают метафизической реальностью, и поэтому они не могут быть источниками никакого действия, а тем более творческого действия. Аскеза, знание об аскезе приходит к нам издалека. Нет ничего отдаленнее этого знания. Мы не можем сказать, какой силой совершается аскеза, что дает нам власть отказаться от условностей и предпосылок и сопряженных с ними удобств жизни. В аскезе мы теряем наше смертное "я" и чувствуем себя бессмертными именно потому, что не знаем, какая в этот момент сила живет в нас. Только это переживание от охваченности аскезой, от экстаза отказа в действительности что-то для нас значит. Все наши дальнейшие построения уже представляют собой слабые подобия того, что с нами было. Так, Декарт всю жизнь вспоминал об экстазе и о мысли о когито, которая охватила его, но, видимо, не смог повторить этого мгновения. В таком же экстазе был Ницше, когда понял, что мы не вправе говорить "сейчас", поскольку наше "сейчас" может быть лишь звеном в цепи бесконечных повторений, делающих время нереальным. (Эта мысль о "вечном возвращении", кстати, обычно неправильно, "нефилософски" понимается, проектируется в "будущее").

В момент достижения эпохе, т. е. просветления от аскезы,

непосредственного созерцания "подлинной реальности", перед аскетом-философом открывается новое измерение, новая предметность, новый мир, которому коррелятивно новое сознание: философ переживает метанойю, описанную Платоном: мир идей (языка, разума, производительных сил и производственных отношений, эроса, воли к власти, трансцендентального "я" и т. д.) открывается ему как прямая и неоспоримая очевидность. Чаще всего, и особенно в наше время, философ на этом останавливается и принимает возникшую перед ним новую реальность за чистую монету, за которой уже ничего нет, кроме чистой ценности и истины. Если бы философ пошел дальше, то перед ним, безусловно, открылось бы еще что-нибудь, но он останавливается и начинает отстаивать свое открытие как истину и очевидность в споре с другими. Спора, разумеется, не получается, поскольку каждый видит свое, и поэтому все решается не самими философами, а их учениками: решают сила, напор, мода, конъюнктура.

Аскеза накапливает силу. Сила растрачивается в борьбе. Но каждый воюет на том уровне реальности, который ему открыт. Я машу шпагой, раздаю удары, но победу или поражение никто не засчитывает. Мне не оказывается сопротивление, поскольку никто не видит пространства, в котором происходит борьба. Почему в моих записках я ссылаюсь на те или иные имена? Что, в сущности, означают мои аргументы? Какова цена моим объяснениям и к чему они относятся? Все это не всегда понятно и мне самому, а для другого это все просто не имеет никакого смысла. Но иногда вдруг, по соображениям то ли социологическим, то ли психологическим, то ли климатическим и космическим, но вдруг происходит какая-то мутация в головах и все начинают, хотя бы и весьма нечетко, видеть только одно пространство, а других не видеть. И тогда мы вдруг начинаем замечать, что кто-то засчитывает нам победы и поражения по совершенно не понятным нам причинам и часто ставкой в этой игре, оказывается, становится наша жизнь. Людей — особенно это замечается в эпохи революций — охватывает какое-то тотальное недоумение и ощущение невыразимого абсурда. Вдруг выясняется, что они, например, стоят в каком-то совершенно для них непонятном отношении к средствам производства или к предназначению и благодати, и тогда их на этом осно-

вании начинают хватать и убивать, причем сами они, не видя и не понимая этой скрытой от них реальности, которая их порабощает, не могут ни судить о ней, ни предвидеть ее развития, а потом снова все успокаивается. Современная мысль говорит в этом случае о смене парадигмы, о вмешательстве каких-то неконтролируемых бытийных сил. Но при этом забывают, что сама по себе парадигма не может быть результатом действия этих сил: она была создана аскетически и логически, в тиши, на бумаге, и когда-то ее автор вот так же наносил невидимые удары и терпел невидимые поражения.

Аскетика имеет свою логику, ее прозрения внутренне связаны и взаимообусловлены. Социальные массовые движения заставляют забыть об этих связях, их реальность заставляет забыть о том, что в мышлении нет ничего реального, что в сознании и в мире нет ничего, что пересекалось бы с другим сознанием и миром иначе, нежели по законам аскетического движения к тотальному эпохе. Отсюда современное переживание иррациональности бытийных сил и смены парадигм.

Перед современным мышлением все время стоит эта проблема: понять другого. Считается, что другой – это какая-то загадочная индивидуальность, отличная от "меня", к которому у меня нет иного доступа, кроме как извне. Раньше, когда думали, что "я" и "другой" тоже изнутри приобщены к Богу, разуму, Духу и т. д., проблема не стояла так остро. Теперь же единственная надежда – исчерпывающее внешнее описание. Крах этой надежды провозглашается постструктурализмом, но интерпретируется как крах надежды на всякое понимание вообще: если единая структура, гарантирующая осмысленность каждого конкретного знака ненаходима, то это означает, что смысл окончательно утрачен. Но единая структура, хотя бы как обессмысливающая, предполагается все же наличествующей.

Мы познаем только плоды аскезы, мы познаем только выделенное, индивидуальное, оформленное, противопоставленное другому. То, что само не выделилось, не попадает и не может попасть в поле зрения, оно неизбежно остается фоном. Весь интерес, порождаемый историей, неизбежно концентрируется на каких-то феноменах, которые мы признаем индивидуальными. В этих феноменах не следует, однако, как это обычно делается,

видеть выражение специфики их носителей, сформировавшей их среды, культуры и т. д. Аскеза, отбрасывая внешнее, условное, не открывает внутреннее, сокровенное, а уводит к еще более далекому, чужому, в пределе – к трансцендентному Богу. То, что составляет культуру, всегда чуждо своему окружению, порождено уходом от него. Нет ничего проще, нежели понять чужое творчество, ибо оно само по себе есть уход к чужому, в котором впервые только и конституируется творческая индивидуальность. Индивидуальное творчество является не выражением какой-то парадигмы, а результатом выхода из обыденности.

Впрочем, нет ничего обыденнее такого выхода и стремления к нему. Обыденность не есть сумма каких-то культурных форм, она не обладает никакой структурой, для нее нет ни внешнего, ни внутреннего, ни своего, ни чужого. Порывая с ней, мы тем вернее ее воспроизводим. Повседневность нельзя понять, поскольку нельзя от нее отделиться, противопоставить себя ей, или, точнее, такое отделение и противопоставление и образуют повседневность. Повседневность в своей основе эзотерична, таинственна, мистична, аскетична и живет контактом с трансцендентным. Поэтому она и не нуждается в понимании, а является источником всякого понимания. Я понимаю другого не потому, что на уровне сознания или подсознания имею с ним что-либо общее, а потому, что в усилии вообще что-либо понять, отрываюсь от окружающего и затем, на втором этапе, понимаю, что все окружающее ведет себя таким же образом и именно поэтому имеет индивидуальность и может идентифицироваться как таковое. Понимание требует теории, теоретического усмотрения, совершающегося с некоторой дистанции, требует аскезы, редукции, формирования собственного языка, собственных навыков мышления, выделения индивидуальности теоретика, противопоставленной объекту теоретизирования. Но как быть не с пониманием, а с пониманием понимания, к которому стремится философия?

Здесь возникает эффект дублирования: понимание понимания – как понимание может понять само себя? Во всяком случае не так, что оно противопоставляет себя своему объекту – ведь объект и субъект в этом случае идентичны. Между тем вопросом о понимании понимания нельзя пренебречь, ибо без по-

нимания понимания никакое понимание вообще невозможно: понимание не может осуществиться, если оно не может идентифицировать само себя, если оно не знает, когда оно наступило, а когда нет. Традиционный ответ: понимание наступает с очевидностью так, " как проскакивает монета" – стал в наше время неудовлетворительным: монета может лететь бесконечно долго. Но так же нелепо было бы начать описывать, как это делает современная мысль, устройство автомата и путь в нем монеты: понимание работы такого устройства, в свою очередь, пример понимания. Нельзя также и утверждать, что понимания вообще не существует, поскольку без наличия понимания сам этот ответ был бы непонятен, равно как и вопрос.

Из проблемы понимания нельзя выбраться, если не отказаться от мысли, что понимание есть "понимание чего-то другого". Ничего другого понять, разумеется, нельзя – тогда оно перестает быть другим. Понимание, как специфический тип поведения по отношению к другому, выражается, в первую очередь, в том, что производится нечто "свое", отличное от этого другого (понять текст означает не повторить его, а "пересказать своими словами", т. е. породить текст, отличный от исходного). При этом исходный текст берется за образец в том смысле, что "понимающий" пытается породить нечто столь же похожее на "понимаемое", как само это "понимаемое" непохоже на то, что оно само стремилось понять. Понимание понимания обнаруживает себя, в свою очередь, как редукцию и аскезу. В какой мере результат такого понимания-непонимания оценивается как удачный? Относительно этого нет никаких определенных критериев. В пользу и против соответствующей оценки можно привести какие угодно доводы. Проблема понимания понимания ставится не на уровне теории, а на уровне традиции и повседневности. Универсальность философского дискурса не гарантируется способностью теоретика к последнему напряжению воли и созданию такой теории, которая объяла бы необъятное и завершила бы историю исторических устремлений: такая всеобъемлющая теория ни на йоту не изменила бы исходной ситуации, ибо вопрос стоит именно о природе теоретизирования. Универсальность философского дискурса состоит в том, что для него нет запрещенных приемов, неуместных аргументов, не относящихся к делу соображений и т. д. и т. п. Фило-

соф – всеядное животное, вселенская свинья, не отличающая питательного и релевантного от вредного и нерелевантного.

***

29.10.86

Историки, изучая какую-либо национальную культуру, историческую эпоху и т. д., неизбежно концентрируются на "великих людях" соответствующего времени и места как выразителях "исторического процесса". "Простые люди" неизбежно ускользают от внимания. Считается, что утрата не так уж велика : "великие люди" выразили все лучше. Время от времени делаются, впрочем, попытки преодолеть эту естественную границу исторических наук и начать изучать "незаметное". Но, во-первых, абсолютно незаметное изучить нельзя, а во-вторых, простые люди изучаются как "масса", не индивидуализировано, что, разумеется, сильно меняет перспективу. Вместо биографии получается структура, которая затем переносится на великих людей: тезис о том, что великие "выражают то же, что и простые", остается, таким образом, неизменным – только если в одном случае масса исчезает за человеком, то в другом случае – человек за массой.

На деле же великие люди тем и велики, что они отрываются от массы. Великие люди, которые всегда – великие аскеты, по своему "сознанию" совсем другие, сознательно, целенаправленно другие, нежели масса. Великие люди – чужие в своем окружении, они исторически нерелевантны. Они могут быть интересны только как поучение на тему, как надо достигать величия, но не представляют никакого интереса для изучения определенного времени. Они именно вневременны, безвременны, имеют характер образца для тех, кто хочет им следовать, но абсолютно неинтересны для других.

Великие люди рассматриваются обычно как яркие индивидуальности и именно как таковые приковывают к себе внимание. Именно потому, что они рассматриваются как индивидуальности, они и считаются "выразителями" какого-то индивидуального исторического времени и места – в предельном случае, выразителями собственных времени и места, т. е. собственной индивидуальности. Этот взгляд глубоко ошибочен. Аскет не имеет индивидуальности. Напротив, он хочет преодолеть вся-

кую индивидуальность. Каждый из нас рождается в определенные индивидуальные место и время, каждый оказывается в определенном индивидуальном социальном кругу, проживает индивидуальную жизнь и т.д. И в то же время каждый знает условность индивидуального, мы постоянно задаем себе вопрос: почему это, а не то? И не находим на него никакого убедительного ответа.

Поэтому аскет и начинает мыслить, чувствовать и делать то, а не это. Он отрывается от привычных для его окружения форм мышления, чувствования и жизни. Но не потому, что он считает другие формы лучше или более соответствующими "истине" и не потому, что этих других форм требует его "индивидуальность" – по какой-то странной игре природы радикально отличная от индивидуальности его окружения – а потому, что другая форма есть указание на относительность и необязательность любой формы, на анонимность и "бесформенность" того, что мы называем "я". Аскет готов сменить и эти вновь им созданные или приобретенные формы, если они окажутся занятыми другими. В пределе аскет хочет преодолеть любую индивидуальность. Поэтому он и воспринимается своим окружением сам как "яркая индивидуальность", как пророк, чудак и т. д. Окружение видит себя как норму, как нечто неиндивидуальное, универсальное, обычное и т. д. Аскет видит свое окружение как слишком индивидуальное, как преграждающее ему дорогу к универсальному. Из-за этого между аскетом и его окружением возникает взаимное непонимание: аскет полагает, что преодолевает любое индивидуальное тем, что совершает нечто, идущее во всяком случае вразрез с индивидуальностью его окружения, хотя по слабости и ограниченности сил каждого не может преодолеть "всего", в то время как окружение рассматривает аскета как яркую оригинальную индивидуальность, выражающую свою эпоху и свое окружение, от которых аскет хочет бежать. Историография прошлых веков писалась с позиции великих людей, аскетов: она представляла собой учебник величия со многими примерами удач и неудач на этом пути. Современная историография пишется с позиции окружения.

Начиная с эпохи романтизма, постоянно пишут об "отчуждении". Романтик или, позднее, художник авангарда, понимаются как люди, видящие истинное и прекрасное, указывающие путь к аутентичному. То есть отрыв романтического, модер-

нистского, авангардистского художника от окружения, от "толпы" понимается как результат его сильной индивидуальности, способной увидеть то, что скрыто от других, проложить новые пути, по которым затем пойдут другие и т. д. Короче, утверждается, что художник не только имеет другую индивидуальность, нежели другие, но и что он имеет в каком-то смысле более "истинную" индивидуальность, в которой раскрывается нечто общечеловеческое и что, в принципе, может раскрыться в каждом – продолжение просвещенческого универсального Разума в сферу художественных озарений. Но окружение не спешит следовать за художником, хотя и охотно восхищается плодами его трудов – это и понимается как "отчуждение": художник предлагает нечто, что открывает новую реальность, новый путь жизни, но интерпретируется только как поставщик "красивых вещей", имеющих высокую рыночную стоимость. Как раз в наше время авангард окончательно почувствовал, что зашел в тупик, окружение совершенно перестало ему сопротивляться, охотно берет все, что он предлагает самого "оригинального", нарушающего все возможные правила, но в то же время окончательно перестало в нем видеть "пророка жизни новой", в связи с чем сейчас говорят о том, что критический потенциал разума и искусства исчерпан, так что авангард и вообще всякая критика окружающего порядка вещей превратились в пустой ритуал, от которого следует отказаться.

Разочарование возникает оттого, что проекты новых миров, предлагаемые мыслителем или художником, вызывают восхищение, но не готовность их реализовать. Причина ясна: такие попытки слишком дорого стоили в эпоху тоталитарных диктатур. Тоталитаризм тесно связан с индивидуализмом: только если каждый рассматривается как индивидуум, отличный от других индивидуумов, может возникнуть проект охватить все эти индивидуумы, всю их систему единой процедурой контроля. При этом именно мыслитель и художник, а также политик, который понимает свою миссию как "метафизическую", получают привилегированное место обзора: они трактуются как индивидуумы, имеющие особое индивидуальное место, из которого "все видно" – именно потому, что они перешли границы всего обычного или нормального. Или иначе говоря, плоды творчества, аскезы и т. д. понимаются не как указание на

то, что "может быть и еще что-то за пределами того индивидуального, что уже есть", а как откровение того, что есть на самом деле или должно быть. Толпа, или окружение, права, что, наученная горьким опытом, она не следует более за пророком: поистине следовать за ним означало бы делать нечто совершенно иное, нежели делает он сам. Большая часть творческих людей нашего времени сама не понимает суть того, что делает, и смотрит на себя глазама окружения. В результате сами аскеты начинают "реалистически" интерпретировать плоды своих умозрений и требовать от других, чтобы они соглашались с ними как с истиной.

"Выход за границы обыденного", несомненно, есть не более, нежели ритуал. И даже в известном смысле "пустой ритуал", поскольку он обнаруживает пустоту, создает пустоту. Но это вовсе не причина от него отказаться. Выход этот вновь и вновь демонстрирует, что у человека, в сущности, нет никакой индивидуальности, что от всякой индивидуальности можно отказаться. Этот отказ не есть раскрытие другой "подлинной" индивидуальности, а лишь указание на фундаментальную анонимность всякого мышления и творчества. Сами романтики полагали, что произведение искусства следует судить по его собственным законам. Но это означает только, что о нем вообще никак нельзя судить, поскольку оно не подпадает ни под какие возможные, уже имеющиеся критерии. То есть у произведения искусства, как и у его творца, вообще нет индивидуальности: индивидуальность предполагает какую-то способность выделения и соотнесения с другим. Но подлинное произведение искусства вообще в известном смысле незаметно, поскольку оно выпадает из всех возможных критериев индивидуализации, выделения и оценки.

Романтическая герменевтика утверждает, что каждый индивидуум имеет свою "картину мира". Но какова картина мира, в котором выделены все эти "каждые индивидуумы"? Аскеза, творчество открывают, в первую очередь, неразличимость себя и другого. Именно в этот момент творчества – тогда, когда человек в наибольшей степени предстает извне как "яркая индивидуальность" – во внутренней перспективе он сливается с другим, приобретает анонимность. Аскет открывает в себе пространство, которое превосходит по своей анонимности аноним-

ность его окружения, а вовсе не какую-то ограниченную "индивидуальность", какой он представляется наблюдателю, стоящему к нему слишком близко. Я совершаю какие-то жесты, выводящие меня из моего окружения, и в этот момент я оказываюсь неотличим от всех тех, кто делает аналогичные жесты, делал их раньше, будет делать в дальнейшем, а также и от своего окружения, поскольку оно также сформировано подобными жестами. Здесь совершается переход от человека к сверх-человеку (по Ницше), которого надо понимать не как какого-то победителя на белом коне, а, напротив, как совершенно незаметного мыслителя, открывающего в себе анонимность.

Эта неотличимость от другого не означает тождество с ним или какой-то метафизической гипотезы универсального единства: тождество так же недостижимо, как и отличие. Чем более я формирую свою собственную картину мира, тем более я выступаю как теоретик, обладающий своей позицией, с которой я готов объяснить "все", тем более я анонимен, сходен со всем остальным, бесцветен, если только не решаю, что мои объяснения "истинны", но тогда моя способность к творчеству тут же меня покидает, ибо я становлюсь пленником своей истины, своей индивидуальности. Это означает, что не следует бояться "отчуждения" – напротив, отчуждение демонстрирует нам тщету индивидуального и порождает стремление к постоянному воспроизведению ритуала творчества, который не имеет другой цели, нежели избавление нас от нас самих.

***

30.10.86

Современное философствование в самой его радикальной, самой "продвинутой" форме, а именно французский постструктурализм, или постмодернизм, или неохайдеггерианизм – ставит вопрос о рациональности Нового времени и о ее границах. Этот вопрос о рациональности не может быть, как нам говорят, поставлен или решен рационально, ибо он выходит за пределы рационального, будучи именно вопросом о том, что означает рациональное. Вопрос этот не ведет также к иррационализму, ибо иррационализм, в свою очередь, как и рационализм, ориентирован на очевидное – хотя и не на логически очевидное – так что иррационализм является двойником рацио-

нализма. Следовательно, вопрос о рациональном ставится по ту сторону рационализма и всех его альтернатив, т. е. по ту сторону того, что каким бы то ни было образом дано. Следовательно, это вопрос о том, что "не дано", что "исчезает", что "анонимно", что "ускользает". Причем имеется в виду не то, что "нечто было, а затем ускользнуло". Речь идет именно о том, что отсутствует исключительно в модусе присутствия, а не утраченного присутствия (в противовес, скажем, фрейдизму, марксизму и т. д.). Постмодернистская философия спрашивает об отсутствии отсутствующего, так же как модернистская философия спрашивала о присутствии присутствующего. При этом не проводится различия между внутренним и внешним и т. д.: для Деррида структура структурализма есть исчезающая структура, о которой можно говорить только как об исчезновении исчезающего, благодаря чему индивидуальное может быть дано, т. е. дано именно на фоне исчезновения, благодаря исчезновению и т. д. Для Лиотара искусство очерчивается на фоне невообразимого, для Делеза всякая стратегия есть ответ на стратегию скрывающегося, исчезающегося бытия и т. д. Эта фигура мысли имеет в своей основе онтологическую дифференцию Хайдеггера: все, что нам дано, дано нам бытием, которое за данным скрывается и дает нам данное именно тем, что скрывается.

Этот тип спрашивания представляется совершенно новым, захватывающе интересным и привлекает всеобщее внимание, хотя редко кем-либо адекватно понимается. Тем не менее при внимательном рассмотрении оказывается, что речь идет о довольно традиционной модели философского рассуждения. А именно: вопрос ставится о том, что есть "на самом деле", т.е. как обстоит дело с объектом, на который направлено исследующее внимание субъекта. Раньше говорилось о том, как конституируется объект, теперь говорится о том, что ускользает от конституирования. Но в обоих случаях речь идет об объекте и об адекватном схватывании его субъектом: в первом случае, как данного, и во втором случае, как ускользающего. Субъект призывается выработать какой-то язык, соответствующий этой новой проблематике, приемы мышления и т. д. То есть речь идет об адекватности познания познаваемому: только в данном случае познаваемое есть непознаваемое и ему должно соответствовать "непознание".

Деррида справедливо указывает, что в любой системе мысли чего-то не хватает, что-то отсутствует, но видит эту нехватку в объекте, в бытии, которое он понимает как "Нехватку". На деле же за дефицитом не надо далеко ходить: в любой системе не хватает прежде всего автора, а также и читателя. "Отсутствующее" есть именно автор, но и "я" отсутствую, когда знакомлюсь с какой-либо системой. В обоих случаях речь идет о точке, из которой видно все, что описано в системе – мной или другим. Это отсутствие, действительно, ничем не может быть компенсировано, система, в которой "я" получаю место, есть снова не более, нежели система и т. д. В том числе и система, в которой формулируется, что объект ускользает, отсутствует, исчезает, скрывается и т.д., есть еще одна система, в которой прежде всего отсутствует тот, от которого скрывается то, что скрывается – и это отсутствие куда более радикально.

"Я" отсутствует именно в той точке, из которой оно ведет наблюдение, творит, говорит и т. д. Мы можем занять эту точку чем угодно: мировым духом, трансцендентальным субъектом, "жизнью", языком и т. д. – но каждый раз речь будет идти лишь о новой системе. С таким же успехом мы можем предполагать, что речь идет о каком-то гигантском компьютере, который переключает нас с одной программы на другую без того, чтобы мы могли это заметить. Мы действуем как "индивидуумы" в рамках такой индивидуальной программы, но сам компьютер анонимен.

Философы-постмодернисты пишут в иллюзии, что их философия является ответом на какое-то объективное открытие или усмотрение – в данном случае на усмотрение ускользания ускользающего – и поэтому сообщает некую истину, соответствующую настоящему положению дел, или, точнее, отсутствию такого положения. На деле же они продуцируют свои философские тексты по той же причине, по которой это делалось и до них: потому что они – философы, потому что от них ждут, чтобы они выдали оригинальную философскую систему и т. д. И они отвечают на это требование именно вследствие анонимности их собственного авторского "я". Анонимность – не в объекте, а в субъекте. "Я" не в состоянии отличить себя от другого в тот момент, в который я покидаю индивидуальную определенность моего окружения. Я растворяюсь, ускользаю, скрыва-

юсь – и именно поэтому и с этой целью пишу.

Классическую философскую позицию можно преодолеть только в том случае, если перестать видеть в теоретизировании преследование истины объекта, которая ускользает от нас, как удаляющийся по мере приближения горизонт. Теоретизирование не преследует анонимность, а рождается из анонимности, утверждает себя как анонимность. Теоретизирование есть создание "я", указывающее на отсутствие "я" тем более отчетливо, чем более это создание "я" удается. И анонимность есть нечто большее, нежели ницшевское "дионисийское начало", которое ограничивается "жизнью": анонимность включает в себя также и смерть и в этом смысле стирает грань между объектом и субъектом. Погоня за анонимностью объекта есть поиск собственной анонимности, ее самообнаружение в искусственности любой системы, "я", языка, мира и т. д.

Мы привыкли, что субъект направлен на истину и на власть, которую истина дает, поэтому мы ожидаем анонимности от "другого": объекта, женщины, бытия, истории, текста и т. д., т. е. от всего того, на что направлен субъект. Но ускользает как раз "позиция" самого субъекта, та точка, из которой он ведет созерцание и для которой нет индивидуального места ни "внутри", ни "вовне", т. е. "в мире", в "Природе". Усилия созерцающего только со стороны представляются поиском истины и власти, поисками "индивидуального". "Изнутри" они диктуются преодолением индивидуального: в процессе этого движения отдельные "истины", "созерцания" и т. д. играют роль остановок, привалов. "Я" располагает басчисленным множеством исходных "позиций", которые оно занимает лишь для того, чтобы избавиться от позиции, которая ему навязывается. Когда мы сталкиваемся с каким-то "мировоззрением", то находим в нем "все", кроме "себя", кроме места для себя, которое мы сочли бы удовлетворительным. То, что дано – дано не нам, а нами. То, что скрывается за данным – это мы сами, а не гипостазированное "бытие", "язык" и т. д. Наша практика и есть практика самоскрытия, практика анонимности. Нашей целью никогда не были ни власть, ни истина, поскольку и то и другое может определяться только в рамках определенного индивидуального контекста, навязанного нам извне. Нашей целью всегда было только бегство, сокрытие от этого контекста.

Философ не обладает каким-то из ряда вон выходящим эросом, который уносит его за пределы обыденного, рождаясь от Природы, от "космического желания". Философский эрос неотличим от аскезы, ибо, как сказано, философская аскеза не обращает философа к себе, к своей "индивидуальности", а уводит его к другому. Это движение философского эроса анонимно, оно не ждет удовлетворения. Скорее, оно избегает тех удовлетворений, которые лишили бы его окончательно всякого желания.

***

31.10.86

Я пишу дневник философа – но кто такой философ, и что дает мне основание идентифицировать себя в качестве такового?

Под философией чаще всего понимают некую всеобъемлющую теоретическую схему – только более общую, универсальную, нежели теории, формулируемые в рамках частных наук. "Какова твоя философия?" – означает примерно: "Каково твое самое общее представление о мире?"

Такое понимание философии очевидным образом не соответствует ее сущности. Философия в этом случае выступает как наука наук, как всеобъемлющая теоретическая конструкция. Но таким образом пропускается самое главное: вопрос о том, что такое вообще теория, каков ее статус, что означает "теоретизировать" и т. д. Философия не может быть наукой, поскольку, становясь наукой, она лишается возможности ставить вопрос о научности как таковой и, тем самым, заранее ограничивает сферу своего спрашивания, исключая из него самое интересное. Философствование не есть теоретизирование, хотя философ и строит теории. Теоретизируя, философ становится, скорее, ученым, и, действительно, опыт показывает, что теории, создаваемые философами в рамках философского дискурса затем часто перекочевывали в науку.

Философ пишет, но не является писателем, литератором. Стиль означает для него меньше, нежели мысль, аргумент. Философы – чаще всего плохие стилисты, и исключения обычно подтверждают правила: так, Ницше до сих пор не вполне понят именно как философ.

Философ не есть также поставщик мировоззрений, точек зрения, объяснений и интерпретаций. То есть философ не есть софист. Философ аргументирует, но он аргументирует не в пользу какого-то одного из имеющихся мнений. Аргументация философа неотделима от ее цели, она не носит инструментального характера. Хотя философ аргументирует, но он не апеллирует при этом к какому-то суду слушателей, ибо находится выше такого суда в силу самого типа своего спрашивания: он, в первую очередь, ставит под сомнение те критерии, которыми руководствуется публика в своих оценках, и поэтому не готов быть оцениваем и судим по этим критериям.

Наука, искусство, риторика стремятся к новому, к творческому. Философ не способен к творчеству и не стремится к нему. Философ не говорит ничего оригинального, отличного от того, что говорят другие. Мечта философа – говорить так, чтобы затеряться в толпе, стать предельно тривиальным. Творчество есть результат аскезы, но философ – не аскет. Другие живут в поисках нового сознания и новой реальности и достигают этого путем усилий. Философ не прилагает усилий : все, что ему нужно, у него уже есть, а того, что ему не нужно, у него нет. Если философ и теоретизирует, то только потому, что и другие теоретизируют. Не теоретизировать вообще было бы в наше время бросающимся в глаза отклонением от нормы.

Философ не говорит ни о чем, что было бы необычным, он говорит только об известном и тривиальном. В этом основа претензии философии на всеобщность, а не в истинном характере ее теоретических умозрений. Всякая теория экзотична и имеет свой экзотический язык. Философия говорит на языке обыденности, с учетом того, разумеется, что обыденность бывает разная.

Философ – не теоретик, а практик языка. Он не изготовляет единства мира теоретически посредством построения всеохватывающей теории, а просто движется в пространстве известного и поддающегося выражению, не замечая принятых границ. Все, что произведено, произведено редукцией, эпохе, аскезой, и все, что есть – произведено. Нет ничего "естественного", что подлежало бы объяснению. Есть только теоретическое и только теоретическое остается необъясненным. Каждая теория склонна претендовать на абсолютную истинность своих умозрений, а

это означает – на их "реальность", "натуральность", "объективность". Философия традиционно отвергала такую претензию. Редукция таких претензий обнаруживает, что в их основании лежит редукция. Редукция обнаруживает саму себя как единственный креативный принцип. Отсюда возникает проект в каждом случае задавать вопрос, какая редукция, в каких рамках и условиях породила ту или иную реальность и коррелятивное ей сознание. Такое спрашивание не теоретично – оно практично. Оно ограничивает претензии и вводит их в рамки закона. Философия тесно связана с законодательством и правопорядком: всякий теоретик есть в потенции нарушитель правопорядка. Всякий философ – полицейский.

Философский дискурс не имеет ни начала, ни конца. Никакие правила не могут направлять его движения, поскольку они всегда могут быть поставлены в нем самом под сомнение. Поэтому движение философской мысли не имеет себе ничего обязательного, вневременного, диктуемого научной логикой или художественным замыслом. Философская речь есть часть вечного бормотания самого языка, о котором Бланшо говорит, что писатель призван его остановить, заставить его замолчать, навязать ему форму. Не то, чтобы здесь "сам язык говорил" нечто возвышенное и сокровенное, как то имел в виду Хайдеггер. Совсем напротив: язык обнаруживает в философии свой самый поверхностный и общедоступный уровень, возвышенные усмотрения аскезы тривиализуются, границы смазываются, ассоциация цепляется за ассоциацию, мысль за метафору, метафора за метанимию, метанимия за теорию, теория за настроение и настроение за качество обеда. Эта вселенская смазь, составляющая саму стихию философствования, эти бормотание и перескакивание, обладающие большей степенью общности, нежели любая самая амбициозная теория, особенно плохо даются в наше время, когда весь мир превратился в смазь и возникает ностальгия по словесному одиночеству. Но нет большего одиночества, чем в толпе, и большей аскезы, чем повседневная жизнь в обществе потребления.

Лишенная вневременности теоретизирования, философия располагает зато бесконечностью времени, в котором существенное не отделено от акцидентального. Ничто не являет этой двусмысленности с такой ясностью, как дневник, в котором

уникальность и вневременность изъятой из потока времени даты наглядно релятивизируется цикличностью лет, эпох, эонов. Так что вечное движение языка превращается в вечное кружение времени – и обратно.

Я чувствую себя затерянным, утопленным в языке и когда пишу, то ощущаю, что непрерывно иду на дно, но не могу его достичь. Не знаю, как называются такие ощущения. Поэтому я и называю их "дневником философа".

* * *